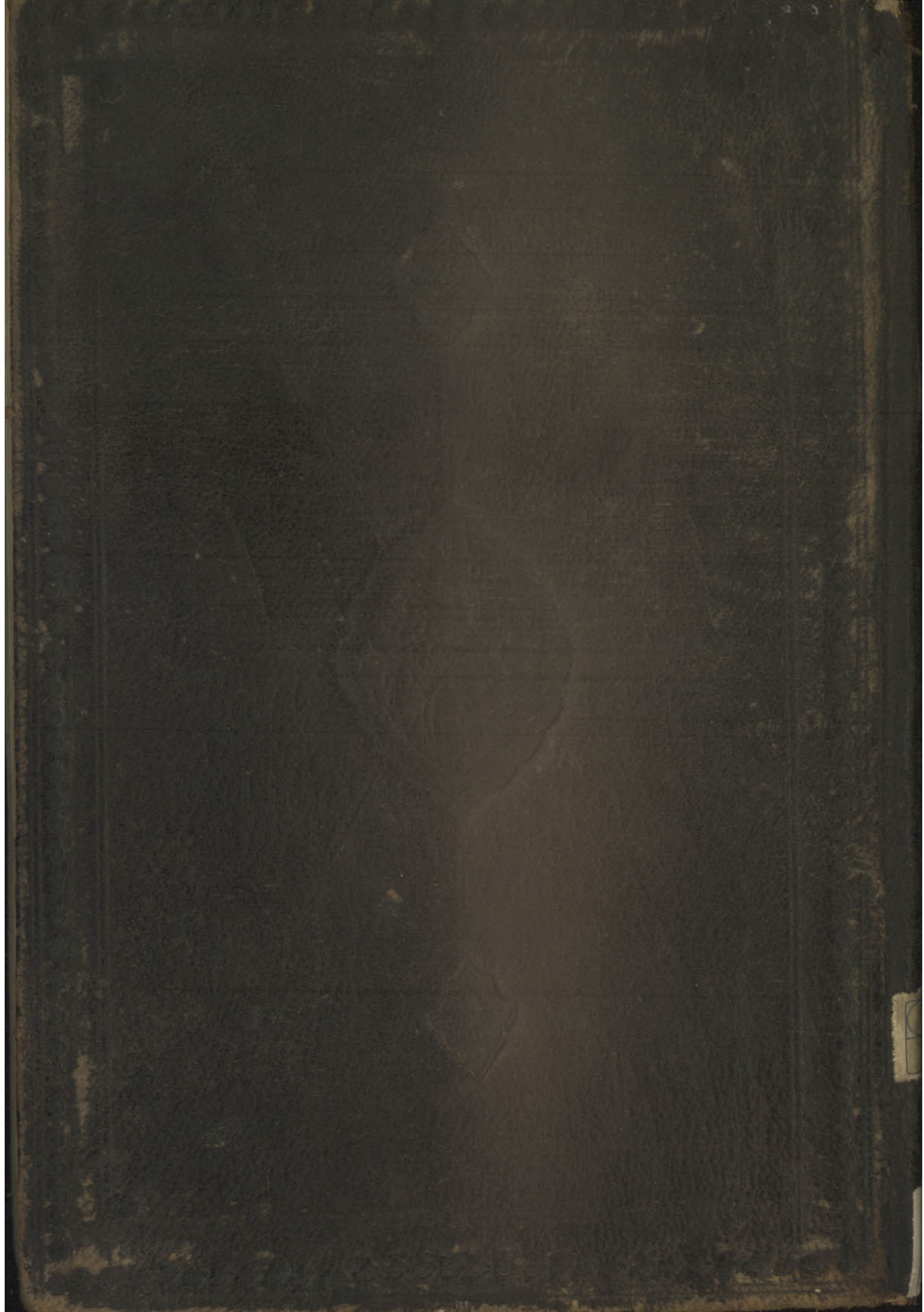
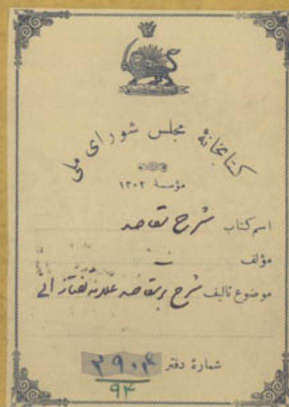




[illegible]

۱۰۰۱۰۵

۳۸۵



المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه مقدمة وفصول اربعة منها في الجواهر والخامس في الاعراض [illegible] ووجه تقديم مباحث الجواهر على مباحث الاعراض
ظاهر لتقدم الجواهر عليها فناسب التقدم وضعاً

الفصل الاول في الجواهر ليس المراد بالجواهر الجنس [illegible] بل المراد [illegible] فان الفصول الاربعة كلها في الجواهر كذلك الجسم
بل المراد [illegible] الجواهر [illegible]

لعصلين الكتاب نبذا من الفصول والابواب سارح الكه الطلاب وتداولته ايدي اولي الالباب واحاط
به طلبه كل طالب وناط به رغبه كل راغب وعشي ضوء ناره كل وارد وورد الهه كل رائد فطفقوا
يقترحون ويقترحون وزنا دالازدياد يقتدحون وانا اصرف جهدي والمراد منصرف والمعصو دشفاء
عن الحصول ويوف والايام لحول تجي وتعدو لاتحن والدهر يبكي ويبكي والعقل يضحك ويبكي العجب من تقاعد
الرجال وفسادها وتراجع سوق الفضائل وكسادها وتضعضع بنيان الحق وتداعي اركانه وترعرع
بنيان الباطل وتمادي طغيانه وتطاول ايامه كلها غضب وعتب على الالباب عول والبت لجمع
الجعون والسهاد ويوق من العيون والرقاد لا في القول امكان والتحصيل تابد ولا في بوس الزمان منزع
ولشيم الفضال تسويد وصاجرا الى ان رملة زملة بما رماني وبلاني من الحوادث بما بلاني وحالت احوال
دون الامان تلك الاماني واضلني شاذان بعض حروب شانة نبا بي الاوطان والاوكار وترامت بنا
الاقطار والاسفار اقاسي احوالا تشيب النواصي واحوالا تذوب الرواسي اشاهد من اسباب انطواء
العلوم واستعاص حلوها واستقاضي نور دنا مانكاد الانفاس له تنعطع والجبال تنصدع فنوملكانها وحشه
المصابح وحيره المنائح ووقفت على ثنية الوداع لا طلول ولا انقاع ولا رسوم ولا ربابع كلما نوست نشر ماطوت
وتصورت لاتمامه او تمنيت عرضت من الموانع والقواطع وحدثت من النوائب والشوائب ما يحول
بين المرء وقلبه وتصدى مرآة فكره وعقله وتزول بادونها رونق خاطره وناظره وتذهب رونق باطنه
وظاهره الى ان تداركني نعمة من ربي وتمايل بعودة من فهمي ولبي فاجلت على اتمام الكتاب واتمام
لكل الفصول والابواب بحمد الله كنز امدفونا من جواهر الفوائد وبحر امشحونا بنفائس الزوائد في لطائف
وطالب نكات مخزونة وعن الاضاعة مصونة مع سعي للكلام وتوضيح للمرام مقررات يرتاح لها نفوس المحصلين
ويتراح منها شبه المبطلين وتضيء انوارها في قلوب الطالبين وتطلع نيرانها على افئده الحاسدين لا يعقل
اسرارها الا العالمون ولا يجحد اياتها الا الظالمون تنزل لها على البلاد في كل ناد ولا تغض منها الا كل باغ
وكل دارمي تنتزل الله فهو المهتد ومن يضلل فما له من هاد وادا قرع سمعك ما لم تسمع به في الاولين فلا تسرع
وقف وقفة المتأملين لعلك تطلع بوميض برق الهي وتالق نور رباني من شاطئ الوادي الايمن في البقعة
المباركة على برهان لا جلي اوسان من اخرين واصح حلي والله سبحانه ولي الاعانة والتوفيق وتحقيق امال المؤملين
احقق فهو ورتبه على سته مقاصد اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي وعملية كمالها القيام
بالامور على ما ينبغي تحصيلا للسعادة الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية
في القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع في الملة هداه وفي الفلسفة هواه
ولا العلم الكلام وعلم الشرائع والاحكام موقع الكلام في الملة بازاء الحكمة النظرية للفلسفة وهي عنوانهم مندرج الى العلم المتعلق
بامور يستغني عن المادة في الوجود والتصور جميعا وهو الالهي او في التصور فقط وهو الرياضي او لا يستغني اصلا وهو
الطبعي ولكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المعتمد في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدا والمعاد
المشار اليهما بالايمان بالله واليوم الاخر وطريق الوصول اليهما هو النظر في الممكنات من الجواهر والاعراض
على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله وهذا احسن ما اشار امير المؤمنين علي كرم الله وجهه الى لم العقل مما نكل

كيف قول مذا في ملكي
والملك لله

القوة العملية وما به نظام المعاش ونجاة المعاد من النظر في العلم بالمبدأ والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاعتبار
حتى قال رحمه الله امرأ اخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين فافتتح المتكلمون على ما
يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل اليه للعقل
باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض او الشاملة لاكثر الموجودات فابواب
ابواب الكلام خمسة هي الامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات وقد جرت العادة بتصديرها
بمباحث تجري مجرى السوابق لها تسمى بالمبادي فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه
ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعيات وهو المقصد السادس او عقليات تختص بالواجب وهو الخامس
او بالممكن الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث ولا تختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من المقاصد فهو المقصد
الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البيانات وقد تعسر الضبط والمناسبة
الا ادنى مناسبة في مباحث باب كما في آخر مسألة الرؤية في الالهيات واعادة المعدوم في السمعيات

المقصد الاول

قد ذكر فيه مباحث لان المبادي منها ما يتصور بها كل علم كما في حده وموضوعه وغايته ووجه ذلك فسماها بالمقدمات
وجعلها فصلا ومنها ما صدروا بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقائد بطريق النظر
والاستدلال والرد على منكري حصول العلم اصلا او استفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة موقوف على ذكر
وليس في العلوم الاسلامية ما هو اليق ببيانه منه فجعلها في فصلين قوله الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة
اليقينية حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون باعيانها وهو اتصاف بها وقد يكون بصورها وهو تصورها
كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكريم يتصوره ولم يتصف به ولا خفاء في ان حصول مسائل الكلام وغيره
تصورات وتصديقات لكنه يطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى تقييد تصورها بصورة
اجمالية ليأمن الطالب والناظر عن الاخلال بما هو منها والاشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم
من مقدماته وانما كثر تركيبها في العلوم الشرعية والادبية لما شاع من تدوين العلوم وتبويبها بادلتها ودلائلها وتكثير
ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من المعلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول
الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية اعتقادية
وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة
الوقائع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير
المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست
الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في
تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها
والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه
والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية له باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة
بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في
تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد ما لم يكثر في غيره ولانه لقوة
ادلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا ادلتها

لانه لا عبرة في الاعتقاديات بالظن بل لابد من العلم فظهر ان العلم بالقواعد الاعتقادية المكتسبة من ادلتها التفصيلية
هو ما هو من العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في
الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم
في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض علماء الملة ان الفقه معرفة
النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات
الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن سماه علما وكذا علم علماء الصحابة
بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثم هذا
التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة
اليقينية او كان ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من المأخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو
المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة والى هذا المعنى الاخير يشير قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد
الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه فمعنى اثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق
او اثباتها على الغير بحيث يتمكن من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين وعدل عن يقتدر به
الى يقتدر معه مبالغة في نفي الاسباب واسناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب واورد على طرد تعريفه
جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقائد لانتفاء الاقتدار
والجواب ان المراد علم يحصل معه الاقتدار المذكور بطريق جري العادة اي يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا وان لم يبق
الاقتدار دائما ولا خفاء في ان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التي من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك
فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ما له مدخل في الاقتدار او ملزوم معه الاقتدار ولو على بعض العقائد والكلام
بعد الاثبات كذلك بخلاف سائر العلوم ويعترض بان للمنطق مدخلا في الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم
مع كل علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد ما يلزم معه الاقتدار الجلي بحيث يكون له مدخل في ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا
غنية عن هذا مع ان في اثبات المدخل اشعارا بالسببية ولو حمل على المعية واراد الاستعقاب العادي كما في اثبات العقائد
بايراد الحجج على ما هو المذهب في حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شيء من ذلك قوله وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق
به اثبات العقائد الدينية اتفقت كلمة القوم على ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير
العلم ببيان الموضوع افادة لما به يمتاز بحسب الذات بعد ما افاد التعريف التمييز بحسب المفهوم واتصافه بوحدة الجهة للكثرة المطلوب
احاطتها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيلها لم يشذ الطلب عما هو منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات
هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما ستفصله وتحقيق المقام انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة
البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وغيرهما كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة
وانتبهوا لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها ترجع
الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعا لها او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما منفردا بالتدوين والتسمية
والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور
ثم قد تتحد من جهات اخر كالمنفعة والغاية وقد تميزها وتوضحها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث
ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل على حقيقته ورسما ان دل على ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم

بقواعد كذا او الاخر منها كان يقال هو على تقدير كذا او يحترز عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم
الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخر كالتعريف والغاية وانه لا يمنع لكون علم اعلى وذاك على آخر سوى
انه يبحث عن احوال شيء وذاك عن احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار ولا يكون تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى
ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت تتمايز عند الطالب بما له من التعريفات والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين
العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع فيقع ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الآخر من كل
وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات
مغايرا بالاعتبار او شيئين مشتركين في جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضعها
وبالجملة فهو مبني على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يوخذ في احدهما مطلقا وفي الآخر
مقيدا او يوخذ في كل منهما مع قيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية
او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لا يقال العلم يختلف باختلاف المحمول اعني المسائل وهي كما تختلف
باختلاف الموضوع فكذا باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض الاعراض الذاتية علما وعن
بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي مأخذ الجنس والاعراض الذاتية بمنزلة
الصورة وهي مأخذ للفصل الذي به كمال التميز لانا نقول لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة
ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج
والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم والخلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة
اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا لكان كل مسألة علما على حدة والقضايا
مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل بحيث يكون امرا معتنا بينا او مبينا وذلك هو
الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر لها لكل احد ان يثبت ما استطاع وانما تبقى بحسبها في العلم الف ولهذا كانت
حدود العلوم في صدر العلم حدودا اسمية وربما تصير بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما
حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام
ليس في المسائل بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم والاحق في ان المسائل مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد
اذ يصير المسائل بذلك الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد في جنس او غيره لا يدفع اختلال
امر اتحاد العلم واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا العلمين عن تشارك في ذاتي او عرضي اقله الوجود بل مثل الحساب والهندسة
الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم لا يجعل علما واحدا بل علمين متساويين في الرتبة بخلاف علم الجبر
الباحث عن انواع الكم قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر ومقصودا وان يقع البحث عن الكل
ما يشارك فيها ذلك فالعلم واحد والا فمتعدد الا ترى ان الحساب والهندسة لا يشتركان في الزمان الذي هو من انواع الكم
والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث
هو هو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما الكم وكان العلمان
علما واحدا او لو نظر كل منهما موضوعه من حيث هو موجود لما تميزا عن العلم الاولى فان قلت كان حق التصور ان يكون
الموضوع من المقومات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حدة وكونه من مبادي التصورات فما وجه ذلك قلت المراد ان
التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد في الحساب جزء منه بدليل تحليلهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له بوجوده

بتصوره من المبادي والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن اعراضه
الذاتية فهي صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما يقع فيها اشتباه واما انهم جعلوا التصديق بهلية الموضوع
من المبادي التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادي التصورية لا ادراجا في المقدمات [illegible]
العلم واما انهم لم يجعلوا التصديق بالموضوعية من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بمنزلة الثمرة منه لا جزء له مثلا اذا علمنا
العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بموضوعيته
اجمالا من سوابق العلم وتفصيلا من لواحقه وينبغي ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو في الصناعات النظرية البرهانية
واما في غيرها فقد يسقط كما في الفقه والاصول وقد لا يسقط الا تكلفا كما في بعض الادبيات اذ ربما يكون الصناعة عبارة عن عدة
اوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان يكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع بادلة مبنية على مقدمات
وانما اطنبنا بايراد هذه المباحث مع انها في نظر صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما تطرقت اليها بعد القدماء ولعل
الصناعة الخلص من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار
والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هي عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو
كالموضوع يعني [illegible] والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود لنحو
تكلم المتكلمين بالقول بالوجود الذهني ولا بعد العلم بحصول الصورة ونحو مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام
فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود مطلقه فكثير من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر وان اريد مخصوصه [illegible]
كون الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولا خلاف في ان الاخص لا يكون عرضا ذاتيا والا لم تشمل على عمومه كل
التساوي العارضة للعدد بواسطة الكم لا تشمل في الحساب الا بعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف في انه هل يجب
حمل ما سمي عرضا ذاتيا اسامه لا قلنا لزوم الاختصاص ليس بالنظر الى موضوع المسألة بل موضوع العلم من ان يكون على الاطلاق
او التقابل كالعدد لا يخلو عن الزوجية والفردية الا ترى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه اعم منه فان الشعاع
العرض الذاتي قد يكون مساويا للموضوع كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج
للعدد او من وجه كالمساواة فانها عرض ذاتي له لكونه جنسه وهو الكم مأخوذا في حده ثم انهما قد يوجدان معا وقد يوجد العدد
بدونها وهي بدونه بالعكس كما في المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد في الزوج قوله ومسائله القضايا النظرية
الشرعية الاعتقادية فقد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا للافادة زيادة البصيرة وقيد القضايا بالنظرية لانه لم نتبع
ان البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العلمية بل لا يصح للمسألة الا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل ثم قد يورد في المسائل
الحكم البديهي [illegible] وهو من هذه الجهة كسبي لا بديهي وقد يجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات
[illegible] المسائل ما يبرهن عليها في العلم
[illegible] ان لم يكن [illegible] قوله وغايته ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية محكما ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش
وفي الآخرة النجاة من العذاب [illegible] المترتب عليه [illegible] غايته ومن حيث [illegible] بالفعل
[illegible] ان كان ما [illegible] الكل [illegible] منفعته [illegible] ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون نظره عبثا
[illegible] وضلالا ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما
لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بقاء النوع

على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الاخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد قوله فهو اشرف العلوم
لما بين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة
الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات يطابق عليها العقل والشرع
بين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وما نقل عن السلف من الطعن فيه محمول على ما اذا قصد التعصب
في الدين او افساد عقائد المحقين والتورط في اودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال قوله والمتقدمون
جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود من حيث هو على قانون الاسلام اخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع
محافظة على انتظام الكلام في شان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود
بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث
والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى
الحيوان والنبات والجماد ويبين اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز
عن المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب او امتناع ويبين ان اصل الفعل جائز
عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع
وح ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي الثابت عنده صدقه بقبول ما يقوله في الله تعالى وفي امر المبدأ والمعاد
ولما كان موضوع العلم الالهي من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود
هنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام ليتميز الكلام عن الالهي بان البحث فيه انما يكون على قانون
الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون
الواحد موجدا للكثرة وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي
هي في الاسلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة اي التعلق بهما كون
مباحثه منتهية اليهما جارية على ما اعلاها هو معنى انتساب العقائد الى الدين وهل المراد بقانون الاسلام اصول من الكتاب
والسنة والاجماع والمعقول الذي لا تخالفها وبالجملة فحاصله انه يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات
مناهجا على معتقد نظر العقول القاصرات على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منتسبة
الى الاسلام بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا لا يرد الاعتراض
بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقة والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد
لتميز الكلام عن غيره لانه ليس لازما لما اذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية مقاله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف
لبطلان كثير من قواعده مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يميز هذا القيد
الكلام عن الالهي لاشتراكهما في ذلك قوله فان قيل قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا او عن احوال ما
لا وجود له اصلا ولا يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي لان المتكلم لا يقول بالذهني قلنا لا نم كونها من مباحث الكلام
بل بعضها من المبادي والبعض من اللواحق مسألة الوجود الذهني من كتب المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من
حيث هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل او عن احوال ما لا وجود له اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني والجواب
انا لا نم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث الدليل من مباديه على ما قررناه وبحث المعدوم والحال من لواحق
النظر

مسائل الوجود توضيحا للمقصود وتتميما بالتعرض لما يقابله لا انما بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى
وامثال ذلك من المسائل فطعا لا انا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير
النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانا نريد بما ذكرتم لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود
مطلقا بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيا كان او خارجيا واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا
الى غير ذلك فمباحث النظر والدليل من احوال الوجود العيني وان لم تعتبر والبواقي من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين
يقولون به على ما يصرح به كلامهم ومن لم يقل به فعليه العدول الى المعلوم قوله وقيل موضوعه ذات الله تعالى من حيث انه يبحث
عن صفاته وافعاله المتعلقة باحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام وقيل هو ذات الله تعالى من حيث
هي وذات الممكنات من حيث استنادها الى الله تعالى ذهب القاضي الارموي من المتاخرين الى ان موضوع الكلام هو ذات الله تعالى
لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا كيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم
وخلق الاعمال وكيفية انتظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الاخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون
الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه
صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها الى الله تعالى لانه
يبحث عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي وعن اوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى
الواحد الموجد فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام
فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات الله في التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث
كلام التركيب والجوهر والعرض والبحث عنها من قبل المسائل كالبحث عن نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث
ولا يبحث عنها في العلم وهذا اشتهر بان المحمول في قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية
فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع بحث
في المسائل الا عن احوالهما والا لزم خلط لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض يبحث عن احوال الممكنات
لا من حيث استنادها الى الواجب قلنا لا نجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع
المطالب ما نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية
والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية كلام المخالف قصدا الى تحقيقه بزيفه كبحث علية العقول والاثار العلوية
والجواهر المجردة او على سبيل المبادي بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود ولان لا يتوقف بيانه على ما ليس
بين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما
سوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتاخرين من خلط كثير من مسائل
الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادي يفتقر الى البيان وتثبت بالبرهان لان مبادي
العلم انما تبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكلام جزئي بالنسبة اليه ومتوقف بالاخرة على
مباديه لا تكون الا بينة بنفسها قلنا ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما شرعيا لاطباق على ان علم
الاصول يستمد من العربية وبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفاء وغيره ان مبادي العلم
قد يكون بينة بنفسها فلا يبين في علم اصلا وقد يكون غير بينة فيبين في علم اعلى لجلالة محله عن ان تبين في ذلك العلم
كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى او في علم ادنى لدنو شانه

وبيان تناهي الابعاد

من ان سبق في ذكر العلم كامسائل الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادي الالهي لاثبات الهيولى
والصورة فبحث ان سبق بمقدمات لا يتوقف صحتها عليه لئلا يلزم الدور وقد سبق في ذكر العلم نفسه شرط ان لا يكون
مبدأ لجميع مسائله وان لا يستق مسئلة تتوقف عليه لئلا يدور فهذا يكون مبدأ لها باعتبار ومسئلة باعتبار كاكثر مسائل [illegible]
ولكون الامر للوجوب فانه مسئلة من الاصول ومبدأ لمسئلة وجوب [illegible] فتمسكوا لها فاعتبروا ولا يخفى انه يحتمل هذا القسم
ان يكون البحث عن احوال موضوع الصناعة لتصحيح كونها من مسائلها فالحق [illegible] البحث عن احوال الممكنات لا على وجه
الاستناد لا يكون من هذا القبيل [illegible] البيان في علم ادنى او اعلى يثبت هذا المبدأ بدليل قطعي من غير مخالفة للقواعد الشرعية
وان لم تعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالالهي الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق وههنا شيء اخر وهو ان المعلوم
[illegible] الصحائف [illegible] البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد لم يكن ذلك ملاحظا في جميع المسائل بل ان يكون
البحث عن الاحوال [illegible] للممكنات من جهة استنادها الى الله فاثبات احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة
معلوم نقيضها ناشئ عن تأثير قدرة الله وذلك انما يكون لحاجتها الى الله [illegible] للممكنات ناشئا عن احتياجها
الى الله قوله واعترض بانه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبحث عنه وواجب [illegible] الوجود من
اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود خلاف غيره من العلوم فانه انما يلحق موضوعاتها لامر مباين ولانه لا [illegible] فوقه
[illegible] ولابد من بيانه لما كان من المباحث الحكمية ما لا دخل في العقائد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم الاسلامية
خلطها المتأخرون بمسائل الكلام افاضة للحقائق وافادة لما عسى [illegible] التفصي عن المضائق والالزام في اصل
الكلام [illegible] مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات [illegible]
في ابطال كون موضوع الكلام ذات الله وحده او مع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لو كان كذلك لما كان اثباته
من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبحث عنه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى موضوع [illegible] كالموجود وذلك لان
[illegible] العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء [illegible] مع العلة المركبة [illegible] بعد العلة البسيطة لان ما لا [illegible]
لا يطلب ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب مع اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب الكلام ثم كونه مبدأ
الممكنات بالاختيار او الايجاب بلا واسطة او بتوسط [illegible] البعض بحث اخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل
الالهي دون الكلام [illegible] الفساد [illegible] العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية واساسها
واجاب بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود خلاف
سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين وكان هذا مراد من قال موضوع العلم انما لا يبحث عنه اذا كان البحث
عن الاحوال التي هي غير الوجود والا فهذه الموقوفة مما لا يشهد به عقل ولا نقل بل ليس [illegible] فان قيل هذا [illegible] على رأي
من جعل الوجود [illegible] لان العرض الذاتي يكون محمولا فلنا [illegible]
كان ذلك [illegible] الوجود او غيره فاما لم يكن هناك [illegible] محمولا الموجود [illegible] بطريق الوجوب فيتم الجواب والا فيسقط
اصل الاعتراض [illegible] موضوعه فلابد من بيانه [illegible] من شرط [illegible]
الذاتي ان لا يكون [illegible] للغير بل [illegible] بتوسط [illegible] غير مساو ولا اتفاق على كون [illegible]
[illegible] الحركة والسكون [illegible] والاستقامة والانحناء [illegible] واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون [illegible] وجود شيء من الممكنات
مسئلة في شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبحث وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان [illegible] موضوع العلم الاعلى
بعد [illegible] لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون [illegible] الكلام لان ما وجوده عين ذاته [illegible]

لا سبق منه ليس بعرض ذاتي واما ثانيا فلانه لا يبقى حينئذ لكل علم موضوع ومبادي ومسائل على حدة لان معنى التصديق بانية
الموضوع وهلية البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما ثالثا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد
الموضوعات فلا يصح ان يكون علم اعلى من اخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود او المعلوم [illegible]
[illegible] منه رتبة وان كان [illegible] من جهة [illegible] ان ما بين فيه موضوع علم شرعي او مبادئه لا يلزم ان يكون علما [illegible]
بل يكفي كونه [illegible] فان قيل [illegible] الكلام [illegible] الى ان الوجود المحض موضوع الصناعة وان كان من اعراض
الذاتية لا يبين فيها لكونه نظريا معصورا على بيان [illegible] العلة المركبة بل يكون مسلما [illegible] لكونه [illegible] او مبنيا في صناعة اعلى
وجه توجه الاشكال بان بيانه هناك لا يكون من العلة المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون ما هو مسلم الوجود قلنا فرع
الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص [illegible] وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه
لوجود [illegible] ويكون ذلك عائدا الى العلة المركبة لا الاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم [illegible] وجود الجسم الطبيعي
ان بعض الجسم كرة [illegible] وجود الكرة وعلى هذا القياس وربما يتنبه الفطن من هذا الكلام لنكتة قادحة في بعض ما سبق
قوله العلم [illegible] تصوره بديهي لوجهين [illegible] الاكتساب [illegible]
[illegible] بالعلم فلو [illegible] ان علم كل احد بوجوده بديهي وهو مسبوق بمطلق العلم والسابق على البديهي [illegible]
واجيب [illegible] تصور العلم وحصوله لان تصوره يتوقف على تصور الغير وتصور الغير على حصول العلم
فلا دور [illegible] البديهي حصول العلم بانه موجود [illegible] تصور العلم [illegible] الامام الرازي [illegible]
تصور العلم بديهي لوجهين الاول انه معلوم بنفع الكتاب [illegible] الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه
انما يكون بغيره معلوما [illegible] امتناع اكتساب الشيء [illegible] بغيره [illegible] انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور
[illegible] طريق [illegible] ان علم كل احد بوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق
بمطلق العلم [illegible] ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل اولى بالبداهة فمطلق العلم بديهي وهو المطلوب واجيب
عن الوجهين بان مبناهما على عدم [illegible] بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير الاكتساب يتوقف على تصور
غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور بل حصوله [illegible] امتناع حصول [illegible] دون المطلق [illegible]
الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله [illegible] ان الذي نحاول ان نعلمه بغير العلم [illegible] العلم
وقد [illegible] العلم بصور [illegible] الاحسن [illegible] ان الذي يراد حصوله بالغير انما هو تصور [illegible] العلم
[illegible] قال ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم [illegible] متعلقا [illegible]
الغير اذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله واما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم [illegible]
وهو لا يستدعي تصور العلم فضلا عن بداهته كان كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها فان قيل لا معنى للعلم
الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسية فحصوله في النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول
العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان
تصور الغير الذي يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول مطلق العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق
ان حصول المعاني النفسية في النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل وذلك اتصاف بها لا تصور لها وقد
يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشيء وذلك تصور لها لا اتصاف بها الا ترى ان الكافر
يتصف بالكفر لحصول الانكار في نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان لحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف به

لحصول عين المعلوم بالشيء في النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه ثم يكون ذلك اتصافا بالعلم به هو العلم فانه
على ان المعلوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم متوقف على
حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص
قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال فاكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لامكان ما هو محال والمحال
بان على كل احد بانه عالم بوجوده بديهي وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم
بديهيا ولما كان مظنة ان يقال العلم بانه عالم تصديق وبداهته لا تستدعي بداهة تصوراته لانه متوقف على الا توقف
بعد تصورها على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهي مع انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا لا في الحكم ولا في
طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا او شرطا وذلك لحصوله مما لا يتأتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان
قلنا العلم بانه عالم بالشيء تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته ثم الكلام فيه على
انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فممنوع او بعد اكتساب الحقيقة فلا يضر لجواز ان يكون
وقوع الممكن بعد الاكتساب ثم اكثر تعريفات العلم مدخولة لكونه متعرضا لتعريف المعلوم على ما هو به او ادراك المعلوم على ما هو به
اثبات المعلوم على ما هو به او اعتقاد الشيء على ما هو به او ما يعلم به الشيء او ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك من وجوه الخلل
الظاهرة الان فذلك جعله حجة الاسلام لخفاء معناه وعسر تحديده وقال الامام حجة الاسلام المستصفى ربما يعسر تحديد العلم
على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات
وانما يعرف معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان يميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات والاحكام فيميزه عن الشك
والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا اعتقاد المقلد ويتميز عنه بان الاعتقاد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا
اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولانه عند اشتغال المعلوم ينكشف
والخلال للعقدة والاعتقاد عقدة على القلب ولذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة
شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة
في المرآة كذلك البصيرة بمنزلة مرآة ينطبع فيها صور المعقولات اي حقائقها وماهياتها على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل
صور المعقولات بنفسه وانطباعها وحصولها فيه فالعقل كالمرآة والمعلوم كالصورة والعلم عبارة عن ظهور الاشتباه وهذا المثال يفهمك
العلم بهذا الكلام فظهر انه تريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لا انه تعذر التعبير وتفهيم حقيقته وان ذكر اشتباه وانه تريد بالمثال
من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على ما فيه السعي وقال الامام الرازي تعريفات العلم لا تخلو عن خلل
لان ماهيته قد لمعت من الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المعتبرين وقال بعضهم موضع
فيه من الاخلال انما هو لسبق تصوره لا لخفائه ولا نزاع في اشتراك لفظ العلم حتى انه حصول صورة الشيء في العقل ووصول
النفس الى المعنى ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات لكن الموافق للعرف واللغة انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت
او صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ومن ادخل ادراك الحواس حذف قيد القلب ومنهم من قيد التمييز بالكلي واعترض
بالعلوم العادية كالعلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل ان يكون ذهبا واجيب بان المراد عدم الاحتمال لعدم النقيض
والاستناد الجزم الى موجب لا يحتمل الزوال في التصديق ومع احتمال النقيض هنا انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال فلا يحتمل
العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل صفة بحصول صورة الشيء في العقل في بحث التعريفات
لعمله ودفع ما اورد عليه وبعضهم نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فعدل الى وصول النفس

والحواس للامام الشهيد لان المراد عدم احتمال ان تتبدل التمييز المتعلق بشيء ما دام ذلك الشيء وهو واقع في العلوم العادية
اذ لو تبدل المتعلق فتبدل التمييز هو العلم ونقاوه جهل باحتماله غير قادح كما في الضروريات بالكل اكل اعظم من جزئه وتبدل الكل والجزء
غير قادح في ضروريته فكذا في العلوم العادية

الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور
فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان
حصول الصورة في العقل ايضا صفة للعالم ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن
والجهل المركب والتقليد ويسمى يقينا ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة
ولم نجد عبارتان الاولى صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن
قامت هي تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد بالمعلوم لان
في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل الله تعالى عن الورود بالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيها وكذا اعتقاد المقلد لانه
عقدة على القلب والتجلي انشراح والحلال للعقدة والثانية صفة توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض اي صفة مستعقب
لخلق الله تعالى لمن قامت به تمييزا في الامور المعنوية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس
لان تمييزها في الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان احتمال النقيض في الظن
والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما فقد
يقال ان الجهل المركب ليس تمييزا وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما
المطابق فداخل لانه لا نقيض له بناء على ان في اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولا يخفى ما فيه ومن قيد المعاني بالكلية
الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد عليه ما ذكره في المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بطرد
التعريف لخروج العلم بالجزئيات في جميع افراد المعرف على ما ذكره ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم والفعل
المضارع على عكس فالوا هذا مصطلح النحاة ثم الظاهر قولنا تمييزا لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التمييز وكلما لم يكن له
كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد بصفة توجب التمييز انها لا تحتمل النقيض وليس بشيء والحق ان اعتبار ذلك في متعلق التمييز
على انهم قالوا ان اعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالحق انه
صفة توجب للنفس تمييزا بلغ علو يحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم العادية
مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا بل قد انقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب او على
ما رأى المتكلمين او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرا ويخلق فيه الوصف الذي به يصير ذهبا
على ما رأى بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في تنوع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم
العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض لانه لا نقيض للتصور بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلاستناد
جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة واحتمال
النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كالحكم بياض الجسم
المشاهد قطعا مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان مع احتمال النقيض بحيث لو حكم الحاكم اياه حقيقة او حكما لا
كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز
ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وهذا معنى لتمام الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه
لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي كما في العاديات فتدبر والعلم ان لم يعتبر فيه
الحكم فهو التصور وان اعتبر فهو التصديق وقد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واستبعده بعضهم لما بينهما من
اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالحقيق واما الكلام في التصور

بـ الاسم معد لوالی النعت الی التصور الساذج ای المشروط بعدم الحکم والی التصدیق واجاب آخرون بان اللزوم
لانا فی المقابل لحسب التصدیق کالکسب الزوج والفرد والحمرة التصور المعید بعدم الحکم والتصدیق لیس تام لحزوم تصور الطرفین
وبالجملة فکلام القوم صحیح فان التصور المعتبر فی التصدیق هو التصور المقابل له وهو التصور لابشرط الحکم لا الذی
الحکم لا الذی یعتبر فیه عدم الحکم وصحح الامام والکاتبی بان هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل النعت
اما ان یعتبر فیه الحکم وهو التصدیق او لا وهو التصور ومعناه لزم التصدیق هو الحکم صح ما یتعلق به من التصورات علی ما هو
صحح کلام الامام لان الادراک المعبر بالحکم علی ما یسبق الی الفهم من عبارته حیث یقول انه الادراک المقارن للحکم او الادراک الذی
یلحقه الحکم کشف وانه یذکر ذلک فی معرض الاستدلال علی کون التصور جزءا منه ثم انه کثیرا ما یصرح بانه عبارة عن نفس الحکم
ویجعل الحکم تارة من قبیل الافعال وتارة ماهیة مسماه بالکلام النفسی لکنه من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور علی انه
نفس الحکم وانه نوع من العلم متمیز عن التصور بحقیقته لا یتعلق الا بالنسبة بخلاف التصور حیث یتعلق بها وبغیرها الا تری
انک اذا شککت فی حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بینهما من غیر حکم وتصدیق ثم اذا قام البرهان وقد
علمت النسبة نوعا آخر من العلم هو المسمی بالحکم والتصدیق وحقیقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة او لا وقوعها
ویعبر عنه بالفارسیة بگرویدن علی ما صرح به ابن سینا وعزاها قال فی الشفاء التصور هو کالتألیف عرض حصول البیت
فی الذهن صورة هذا التألیف وما یؤلف منه کالبیاض والعرض والتصدیق هو ان یحصل فی الذهن نسبة هذه الصورة الی
الاشیاء انفسها انها مطابقة لها والتکذیب یخالف ذلک وفی الکلام ارشاد الی ان مدلول الخبر والقضیة هو الصدق واما الکذب
احتمال عقلی ولیس فیه انحصار التصدیق والمطابق کما توهم اذ لا یلزم من حصول الشیء کالمطابقة مثلا فی النفس
قوله الضرورة قاضیة بانحصارهما فی الضروری والنظری لانا نجد من انفسنا احتیاج بعض کل منهما الی نظر کتصور الملک
والجن والتصدیق بحدوث العالم واستغناء بعض عنه کتصور الوجود والعدم والتصدیق بامتناع اجتماع النقیضین والمراد
الاحتیاج والاستغناء بالذات حتی یکون الحکم السمعی عن النظر ضروریا وان کان طرفاه بالکسب علی ما تقرر عند الجمهور
من ان التصدیق الضروری ما لا یتوقف بعد تصور الطرفین علی نظر وعبارة المواقف وهو ان البعض ضروری بالوجدان
والبعض نظری بالضرورة ربما یوهم ان الثانی لیس بالوجدان لکن المراد ما ذکرنا ووقع القاضی ابو بکر العلم الضروری بانه یلزم
نفس المخلوق لزوما لا یجد الی الانفکاک عنه سبیلا وقیدنا بالمخلوق لان الضروری والنظری من اقسام العلم الحادث والعرض
علیه بان النفس قد تغفل عن العلم الضروری بان یزول بعد الحصول لطریان شیء من اضداد العلم کالنوم والغفلة او بان لا یحصل
اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور الطرفین واستعداد النفس والاحساس والتجربة ونحو ذلک مما یتوقف علیه
بعض الضروریات واجیب بان المراد لا یقتدر علی الانفکاک والانفکاک فیما ذکرتم من الصور لیس بالقدرة المخلوق وهذا
ما قال فی المواقف ان عبارته مشعرة بالقدرة ونحن نقول لنا نجد طلبا ان سبیلا الی کذا او لا نجد او نقتدر علیه او لا نقتدر
ان اطلاق الضروری علی العلم ماخوذ من الضرورة بمعنی عدم القدرة علی الفعل والترک کحرکة المرتعش ولذا فسر علی الاکثر بتحصیله
مقدور المخلوق الآن قید الحصول مراد ههنا لتوفیه جعل الضروری من اقسام العلم الحادث ومصحح فی عبارة القاضی
لیخرج العلم بتفاصیل الاعداد والاشکال لانه لا قدرة للعبد علی تحصیله ولا علی الانفکاک عنه فان قیل داخل العبارة
العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة علی تحصیله ولا علی الانفکاک عنه اجیب عنه بان المعتبر فی الضروری نفی القدرة دائما والنظری
انما ینفی القدرة بعد الحصول اذ قبله یقتدر علی التحصیل لکونه مکتسبا وعن الانفکاک بان لا یکتسب فان قیل سلمنا ان المراد نفی
القاضی نفی الاقتدار علی الانفکاک الآن السوال باق بعد لان الانفکاک سواء کان مقدورا او غیر مقدور

شان فی اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت او امتناع الانفکاک بالقدرة علی ان یکون اخر الکلام تفسیرا لاوله وفسر النظری بانه یتضمنه النظر
الصحیح بمعنی انه لا ینفک عنه بطریق جری العادة عند حصول الشرائط ولم یقل ما وجه لما سیجیء من ان حصول النتیجة عقیب النظر لیس
بطریق الوجوب ولم یقل ما یحصل عقیب النظر الصحیح لان من الضروریات ما هو کذلک کالعلم بالحدث من اللذة والالم ونحو
فال ما یتضمنه النظر الصحیح واراد الاستعقاب العادی لکان احسن والکسبی یقابل الضروری ویرادف النظری وقد یجعل
طریق الاکتساب هو النظر لا غیر واما من یجوز الکسب بمثل التصفیة والالهام ولا یجعله مشتملا علی النظر فالکسبی عنده
اعم من النظری وکل لازم بینهما عادة علی ما فی المواقف الا ان یجعل مثل التصفیة والالهام من خوارق العادة وقد یقال
الکسبی لما یحصل بمباشرة الاسباب باختیار کصرف العقل والحس والضروری ما یقابله ویخص الکسبی النظری باسم
الاستدلالی قوله واختار الامام ان جمیع التصورات ضروری لامتناع اکتسابها اما من جهة المکتسب لانه اما معلوم فیمتنع
طلبه لانه تحصیل الحاصل او مجهول فیمتنع التوجه الیه لا یقال لم لا یجوز ان یکون معلوما من وجه مجهولا من وجه لانا نقول
انه منقوض بالتصدیق لانا نقول طلبه من وجه المعلوم محال وکذا من المجهول لما تقدم والذی یتعلق به التصدیق معلوم
بحسب التصور مجهول بحسب التصدیق والجواب انا نختار انه معلوم من وجه وامتناع التوجه الی وجهه المجهول ممنوع لان
وجهه المعلوم اخرجه عن کونه مجهولا مطلقا وهو الممتنع طلبه واما من جهة الکاسب فلان معرف الماهیة یمتنع ان یکون
نفسها لامتناع کون الشیء اجلی واعلم من نفسه او جمیع اجزائها لانه نفس المحذور ولانه نفسها فیعود المحذور واما بعض
الاجزاء او الخارج او البعض لانه یعرفها اذا عرف شیئا من اجزائها والا لم یکن المعرف معرفا فان کان نفسه
عاد المحذور او غیره لزم التعریف بالخارج والتعریف به باطل لانه لا یفید الا اذا علم اختصاصه بها وهو یتوقف علی تصورها
وهو دور او تصور ما عداها مما لا یتناهی وهو محال والجواب انه یختار التعریف بجمیع الاجزاء اذ هو مغایر لها بالاعتبار
ولیس کذلک ولزوم التعریف معرفة الماهیة شیئا من اجزائها لجواز ان یکون معلومة والعین الی حضورها مجموعة
مرتبة متمایزة عما عداها ولو سلم جواز ان یکون المعرف نفس المعرف بالذات مغایرا له بالاعتبار والتعریف
بالخارج یتوقف علی الاختصاص لا العلم به ولو سلم فتصور الشیء بوجه کاف وتصور ما عداه اجمالا لا اختیار الامام
الرازی ان کل ما یحصل من التصورات فهو ضروری لان الاکتساب ممتنع من جهة المکتسب اعنی المطلوب
والکاسب اعنی طریق الاکتساب اما الاول فلان المطلوب اما ان یکون معلوما فلا یمکن طلبه واکتسابه لامتناع
تحصیل الحاصل او یکون مجهولا فلا یمکن التوجه الیه ثم اعترض بوجهین احدهما انه لم لا یجوز ان یکون معلوما من وجه
فیتوجه الیه مجهولا من وجه فیطلب وثانیهما النقض باکتساب التصدیق مع جریان الدلیل فیه فاجاب عن الاول بانه
اما ان یطلب من وجه المعلوم وهو محال لامتناع تحصیل الحاصل او من وجه المجهول وهو ایضا محال لامتناع التوجه الیه وعن
الثانی بان ما یتعلق به التصدیق کالقضیة او النسبة معلوم بحسب التصور فلا یمتنع التوجه الیه ومجهول بحسب التصدیق
فلا یمتنع طلب حصوله وهذا علی التصور فان ما یکون مجهولا بحسب التصور یکون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور
وحاصله ان متعلق التصدیق یجوز ان یتعلق به قبل التصدیق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجیب
بانا نختار انه معلوم من وجه ولا نسلم امتناع التوجه الی الوجه المجهول واتمام هذا لو لم یتمیز الوجه المعلوم من وجوهه
واعتبار انه بحیث لا یخرج عن کونه مجهولا مطلقا وذلک کما اذا علمنا ان لنا شیئا به الحیاة والادراکات فنطلب حقیقته
او العوارض الممیزة له عن جمیع ما عداه علی ما هو المستفاد من الحد او الرسم فالمجهول المطلق لا یخرج فی الحقیقة والعوارض
وما ذکره المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات لیحقق کما هو الا ان اعلم مکان

اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته
وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذكرنا الاول لا التوقف ولو قصد اكتساب العارض بنفسه كان
حقيقته وما ذكره بالخفي المحصل من ان كلا من المجهول والمعلوم حاصل لا مر ثالث هو المطلوب الزام للامام بالاعتراف
به مع ان المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه والآخر
وليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان هناك علما اجماليا والامر كذلك في نفس الافكار
المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية
ان يكون بعضها لامتناع كون الشيء اجلى وكلها موقوفا من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو بعينها فيعود المحذور
واما بعضها او خارجا عنها ويندرج المركب من الداخل والخارج ومن افرده بالذكر اراد بالداخل والخارج الحقيقي
ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيئا من اجزائها اذ لو كانت باسرها معلومة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف
معرفا اي سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم
بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا عن الآخر ولو فرض تداخلها ينتقل الكلام الى توقفه كالجزء المركب منه ومن غيره
المحذور والتوقف بالخارج وهو ايضا باطل لان الخارج انما يعرف الماهية اذا علم اختصاصه بها بعد ثبوته لها
ونفيه عن جميع ما عداها وهذا التصديق موقوف على تصور الماهية وهو دور وتصور ما عداها من الامور الغير المتناهية
على التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف هنا تسامح حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف نفسه وقد ابطل
والخارج وسيبطل لان الذي سيبطل هو التوقف بالخارج لا الخارج وكانه على حذف الباء اي عرف بالخارج
الامر الذي شانه ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التوقف بالخارج
لا الخارج واما الدعوى لزوم المحال على ما هو تقرير المحصل بناء على ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها ولظهور المنع
على احدهما كما هو تقرير المطالب العالية ثم لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انه
التوقف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتجنا الى التفصي عن الاشكال الثلاثة اما عن الاول فبان جميع
وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمنع التوقف بها لو لم تغاير بالاعتبار وحقيقة الاجزاء قد يتعلق
تصورات متعددة بان يلاحظ واحدا واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اي حلا وقد يتعلق بها تصور واحد
بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اي محدودا وهذا معنى قولهم الحدود اجمال وهو الحد تفصيل ولا
ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات وسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور
المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير افتقار للنظر والاكتساب وان لم يكن حاصلا لم يصلح معرفا بل يكون
مطلوبا وينقل الكلام الى تحصيلها وكذا الكلام في التوقف ببعض الاجزاء وبالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا
الاجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات مفتقرة الى النظر لاحضارها مجموعة مرتبة بحيث تفضي الى تصور الماهية
مع الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل الجزء الصوري للحد وعلى ذا فقس وقال في المواقف جاز قولهم تحصيل المجموع
يحصل تصور المجموع الحق ان الاجزاء اذا استحضرت مترتبة حصلت في الماهية لا ان ثم حصول المجموع ثم كونه
آخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا الاجزاء يترتب عليها المركب
غير قادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه مجهول لم يكن تصورات
امر يوجب لحصول امر آخر هو تصور المجموع اعني تصور الماهية فان اراد نفي ذلك فيبطلانه يشهد له ظهوره ولا

بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالعكس على الوجود الخارجي لانه لا يجري في تصرفات العقل فله ان يلاحظ الموجود الواحد تارة
مجملا وتارة شيئا فشيئا ولم نزد في حل الاشكال على ان قال الحد مجموع الامور التي كل واحد منها معلوم ولا يخفى ان
المحذور انما كان كذلك فلا بد في بيان المغايرة والتسبب من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا واحدا واحدا لا
محدود وهو محصل كلامهم واما عن الثاني فبانا لا نسلم ان معرف الماهية يجب ان تعرف شيئا من اجزائها لجواز ان تكون الاجزاء معلومة
ويفتقر الى حصولها مجموعة مترتبة ممتازة عما عداها ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب
الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء مع التصورات المتعلقة بها بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن
الاغيار ولجواز ان يبقى الاجزاء مجهولة ويعود المعرف تصور الماهية بوجه يميزها عما عداها من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء ولو
سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف بالذات ويعود التغاير الى الاجمال والتفصيل كما في توقف الماهية بجميع اجزائها
او غيره ونفيه التوقف بالخارج على ما سيجيء وبما ذكرنا ما تندفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهية بعضها فكيف لا يكون العلم
بها علما بها وان معرف الشيء سبب لمعرفته اي حصوله في الذهن فكيف لا يحصل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشيء
اللوم يكن علة لشيء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فيجاز حصول الكل بدونه فلم يكن علة ويتجه بان لا تمنع لنا
علة لحصول المركب وليست علة لحصول شيء من اجزائه واما عن الثالث فبانا لا نسلم ان التوقف بالخارج يتوقف
على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهني وان لم
يتقدم العلم بالملزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما في اختصاص الجسم بالحيز ولو
كان مبنيا على امتناع كونه في حيزين واشتغال حيز بجسمين والى هذا التسليم نظر من قال الوصف المختص
الشيء يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ما عداه ونقص لم تعلم وان كان لازما بحسب
الوجود لا بد ان يكون ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية بعينها بل
جزم بانه باطل متمسكا بان الاشياء التي كل واحد منها مقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس المتاخر ثم قال ويجوز ان يصير عند
الاجتماع ماهية هي المتاخرة فتحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس وبالفصل بالتركيب التقييدي متقدم على العلم
بالجنس المقيد بالفصل وهي اجزاؤه وبها تحصل العلم بوروده ثم يمنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال فان جميع اجزائها
الشيء ان لم تكن نفسه فاما ان تكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخلة فيه فيتركب الشيء منها ومن غيرها فلا يكون
هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشيء غير جميع الاجزاء فتمام حقيقته اما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض اجزاء او
مع الاجزاء فلا يكون جميعا واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه لتمنع كونه نفس
المتاخر ولو كان هذا لازما لكان الكل مقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشيء
جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التاليف والاجتماع وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشي لم يوجد
جميع اجزاء الشيء ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هي هي لكن لا يخفى ان هذا راجع
الى ما ذكره البعض من ان الحد التام يعرف جميع الاجزاء المادية اذ بحصولها في الذهن يحصل صورة مطابقة لها في الاعيان
وقد رده هذا المحقق بانا لا نعتبر في الحد التام الاجزاء المادية اعني الجنس والفصل بعين الجزء الصوري اعني التركيب لان
التوقف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا تاما ثم اعترض على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب
لانها علل وهو معلول لها وتمنع المعلوم بالبداهة ان محصل الاثنين تحصل واحد ومحصل واحد آخر وبضم احدهما الى
الآخر لا محصل للاثنين نفسه بل يكون محصلا لجميع اجزاء المادية والصورية فتأمل البحث الثالث لما كان

لما كان العلوم النظرية منتهية الى الضروريات جعلوا بيانها والرد على منكريها في مبادي الكلام ليعلم ان ما يجعل منتهى
معلومات العكس ويدعي كونه ضروريا هل هو منها ام لا ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكان مرجع الى البديهيات والمشاهدات
وحصروا التصديقات الضرورية في ست البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات
لان القضايا اما ان يكون تصور طرفيها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل
اولا فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا بد له من احتياج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم
فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني لا يخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم
… ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات والا فليس من الضروريات بل النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار
فالمتواترات والا فالمجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا ما يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد
نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين ويتفاوت معرفة العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونقصان الغريزة كما في الصبيان والبله او لتدنيس الفطرة بالعقائد
المضادة كما في بعض الجهال اولان الله لا يخلق علما هو الموجب واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا
وغضبا ومنها ما نجد بنفوسنا … كشعورنا بذواتنا واحوالنا وجميع احكام الحس جزئية لانه لا يفيد الا ان
هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله
واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفين وهو المعنى بكونها لازما …
ولذا تسمى قضايا قياساتها معها كالاربعة زوج لانقسامها بمتساويين معها واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل
بتكرر المشاهدة والقياس الخفي المنتج للتعين … وهو ان الوقوع المكرر على نحو واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف
ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء واما المتواترات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستندا الى المشاهدة كثرة تمنع تواطئهم على الكذب
مستندا الى العقل … الاخبار والى القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به الجمع واما الحدسيات
فهي قضايا ما يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد
من الشمس لما ترى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يظهر دائما جانبه الذي
يلي الشمس وينتقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرر
المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين
الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والا لكان من العلوم الكسبية وسوف يجيء الحدس في بحث النفس
وقد حصر البديهيات ذكر الامام في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قليلة النفع في العلوم لكونها غير
مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف الا انه ذكر في موضع آخر ان الضروريات هي الست المذكورة
والوهميات والحسيات كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر له في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات
نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين وكان العقل لم يفتقر الى تصورهما والحسيات يشمل المجربات و
المتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات
والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظ

حس وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا
عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المجعون من القائلين بان هذه الاربعة يقينيات
ليست من الضروريات على انها ليست من النظريات اتصالا بل واسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري …
… كلام الامام حجة الاسلام حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة
مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس
بمعدوم فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احداهما انهم مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية
انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما ولا افضائهما
اليه وبهذا ظهر ان النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري انه الذي لا يفتقر الى واسطة اصلا او الذي يجد انفسنا مضطرين
اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار حارة قلنا
الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو معقول الثبت بتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا
عن شيء خبرا الى صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبي عم قال البينة
على المدعي واليمين على من انكر فالعلم بان هذا صوت المخبرين ضروري مأخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام
النبي عم وهو المستفاد من القضية التي من قبيل المتواترات المتنازع في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البينة تجب
على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي عم وكلما هو خبر النبي عم فمضمونه حق لما ثبت من
… بالادلة والمعجزات وما يقال من ان هذا الحديث متواتر فمعناه ان الخبر بكونه كلام النبي عم متواتر سواء كان هو في نفسه خبرا
او انشاء قوله واما المنكرون فقد ثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادي اول للعلوم … على
الغير وانكر ذلك جماعة فمنهم من قدح في الحسيات وحصول المبادي الاول هي البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح
فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه اعتنى الامام فيها بتكثير الامثلة ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات
الى اكابر … بان اكثر علومهم النصيبة مبنية عليها والمبادي الاول الضرورية مستندة اليها على … بان
مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات فان الاوليات يكتسبها الصبيان بانتقال
يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف تنسب اليهم القول بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم العقل
بالاحكام المأخوذة من الحس متوقف على شرائط لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت ولذلك جعلوا بيان
مواضع الغلط في المحسوسات وان اي احكامها يكون يقينيا واتها يكون غير يقيني صناعة المرايا والمناظر كما جعلوا
بيان ذلك في المعقولات صناعة سوفسطيقا وما ذكر في التلخيص حاصل من انه لا حكم للحس لانه ليس من شأنه التأليف
الحكمي بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل الذي ذكره الكلام الامام بالمنافقة ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطة بل لا
… علمه من العقود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير يقيني وانما يوصف
من حيث مقارنته لحكم العقل وجه التصريح ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما وقع فيها من الغلط
… خلاف ذلك ثم ما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من ان حكم الحس قد يكون غلطا فلا بد من حاكم آخر فوق الحس يتميز
صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول رد بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل
واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيما اورده الامام من الصور فقد اعترف بانه تنبيه لمن لم يتحقق ولم يعترف

بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضائق مواضع الغلط ثم احالة تصويب الصواب
وتخطئة الخطاء الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شيء من الشكوك ولا تأمل
في الاسباب وحصرها واستقصائها وجود ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما في الكليات فلانه لا يحيط بها
كيف وهي لا تقتصر على الافراد المجتمعة واما في الجزئيات فلان كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم المحسوس
على خلاف ما هو عليه فانا نرى الصغير كبيرا او بالعكس والواحد كثيرا او بالعكس والساكن متحركا الى غير ذلك كما نرى العنبة
في الماء كالاجاصة واجزاء من البعد كالكوز والقمر في الماء كالقمرين والالوان المختلفة في الخطوط الخارجة من مركز الرحى
الى محيطها عند ادارتها لونا واحدا ممتزجا من الكل ويرى من في السفينة السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا
وهو ساكن الى غير ذلك والجواب اذ غلطه في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس
مضيئة والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط هناك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا يعلم
على التفصيل هذا ما قال في المواقف ان مقتضى ما ذكر من الشبه ان لا جزم العقل باحكام المحسوسات بمجرد الحس
كما ان لا وثوق بجزمه بما جزم به وكونه اي ولا ان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا اي لنقيضه الا
بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقوله وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان لا الوثوق لا مجرور معطوف على جزمه
كما توهم اذ ليس فيه كثير معنى قوله ومنهم من قدح في البديهيات وقال انها فرع الحسيات لان الانسان انما تنبه
للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح في الفرع القدح
في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته ووجه القدح ان اجلى التصديقات البديهية واعلاها قولنا النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان يعني ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا اخر موثوق به اما كونه اجلى فلان [illegible] واما
كونه اعلى اي اسبق فلتوقف الكل عليه واستناده اليه مثلا يلاحظ في قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان
الجزء الاخر كائنا وليس بكائن وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين
فيكون احد المثلين كائنا وليس بكائن وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق فلان العلم الحقيقي بهذه القضية ومطابقتها
متوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى الحكم مع كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع
الشبهات التي تورد على الامرين وهذه الامور الثلثة انما تتبين بانظار دقيقة فان تمت الانظار وحصل المطالب
حصل الجزم بالقضية وتوقف عليها لا محالة علم هذه القضية لكونها اولى الاوائل فيلزم الدور وكون الشيء نظريا على
كونه ضروريا وهو محال وان بقي شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان بداهة العقل جازم بها
ومطابقتها من غير نظر واستدلال في تحصيل التصور ولا في دفع الشبه وما يورد من الشكوك لا يورث قدحا في ذلك الجزم
ولا يمكن دفعه بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهناه عسى ان يتعرف
او يحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحثة ثم الشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم
وبينهما وهذا يقتضي الثبوت والوقف في الذهن وثبوت العدم المطلق تناقض ثم لا بد من امكان سلب العدم المطلق
لتحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسيما له لكونه رفعا له او سلبا
والجواب انه لا استحالة في كون المعدوم ثابتا من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول في العقل
ولا في كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم وسيجيء لهذه زيادة تحقيق
العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في هذه المنفصلة محمولا يلزم ان الجسم اما كائن او ليس بكائن فاما ان يكون

الشيء نقيضه [illegible] فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا مع انه مفيد قطعا وكون الجزء السلبي تناقضا لان اطلاق السلب يناقض
دوام الايجاب واما ان يكون غيرها فيلزم في الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود وان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود وتسلسل
الوجودات ان اخذ موجودا وسيجيء بيانه وجوابه انه [illegible] الوجود ايضا يلزم كون الشيء غيره وهو اتحاد الاثنين ويلزم في السلب
تعقل النفي المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الموجود بالمعدوم عند ثبوته لها والجواب انه لا امتناع
في كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم واتحادا بحسب
الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم بعينه يقال له الموجود وكذا لا امتناع في كون النفي المطلق ثابتا من حيث الحصول في العقل لا
في قيام الوجود بما لم يكن موجودا على ما سيجيء ان شاء الله تعالى هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة بان يقال الجسم اما
ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم في الجزء الايجابي اتحاد الاثنين وقد سبق جوابه وايضا لما كان المحمول ههنا وصفا كان
الموضوع موصوفا به وهي وجودية لان نقيضها اللاموصوفية وهي عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة فيتسلسل الموصوفيات
ولا يندفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية نسبة يقوم بالمنتسبين لا بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان
جهلا واذا بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون بذلك بل تجوزون صدق الايجاب
في الجملة والجواب ما سيجيء من ان صورة السلب كالموصوفية لا يلزم ان يكون عدمية ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون
وجوديا وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول النسب والاضافات والاقسام في العقل فقط
لا ينافي انتسابها الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافات ومنها
ان لا نسلم عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجيء جوابه على انها لا تعقل بين الكون واللاكون وما ذكر في المواقف من ان القائلين
بها جمع بلغوا في الكثرة حدا يقوم الحجة لقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن المحسوس وفي المعقول يكون شبهة
لا اولى قال او في الحسيات والبديهيات وهم السوفسطائية قال في تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية
قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا
والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القبول والعندية وهم الذين
يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس
في نفس الامر شيء بحق والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم
واسطا للغلط واللبس ولا يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا
يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات او نفي حيث تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية
فانهم اصروا على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما مر من الشبه
القوية ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر
ونفيه فلهذا كانوا امثل طريقة من العنادية والعندية والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم لانها لافادة
المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على الانكار في الضروريات ايضا حتى الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال
باثباتها التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب فالاولى
ان لا يتصور كون الضروري مجهولا يستفاد بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات
وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء لما لهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه
اضمحلال من الشر وانا نستريح من خبثهم وانطفاء لنائرة شغبهم قال الفصل الثالث في النظر اورد فيه ستة مباحث اولها في بيان
حقيقته ولا اختفاء في ان كل مطلوب لا يمكن ان يصادف اتفاقا بل لا بد من مبادي ومناسبة له والمبادي لا [illegible] النفس منها الى
بل لا بد من جهة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة لكونه مشعورا به من وجه تحركت النفس منه في المعقولات
المخزونة عندها منتقلة من صورة الى صورة الى ان يظفر بما يناسبه من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى فتستحضرها متعينة
[illegible] ثم تتحرك فيها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه او الى التصديق به يقينا او غير يقين

فههنا حركتان يحصل باوليهما المادة وبالثانية الصورة والمبادي من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها
مبدأ الثانية ومن حيث التصرف فيها بالترتيب المخصوص مبدأ الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وحاصل جنس الحركة في الكيف
لتوارد الصور والكيفيات على النفس ولا محالة يكون الترتيب توجها نحو المطلوب من الخطأ والصور المتضادة والتنافر وملاحظة
المعقولات على وجه البعض وحذف البعض وترتيب المأخوذ وغاية بقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في تعريف النظر على بعض اجزائها واللوازم
اكتفاء بما يعد امتيازا او اصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة النفس الى مبادي المطلوب او ترتيب المعلومات او حركتها من المبادي الى المطالب
للتادي من المجهول ويراد بالعلم الحصول عند العقل فيعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها
على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه شائبة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او تخص التعريف بالنظر المشتمل
على التاليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يقدح من وجه وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر ضائع والادمام وكم
منها المعلومات التصديقات بناء على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب التصور بتا وكثيرا ما يجعل عبارة عن نفس العلوم المرتبة ومن قال
ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو مصطلح الغير فيتناول
الظن الطرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات وحيث لا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذا ليس تعريف النظر
الصحيح والاولى ان يقيد الظن بالمطابق ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يقال بدل التادي بحيث يؤدي لخروج
الفاسد من جهة الصورة بل المطلق النظر ومقدماته قد لا يكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا ولا ثابتا وله التعبير فلا يكون
جامعا وقد يعتبر على ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل واعم او كثيرا تصورا كان او تصديقا علما او
ظنا او جهلا مركبا فلا يفتقر الى شيء من الكليات السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شيء بنظر البصر فكما ان من يريد
ادراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابلة ذلك الشيء فيبصره كذلك
من يريد ادراك شيء ببصيرته يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقة عقله من شيء الى شيء الى ان يجد له العلوم المرتبة المودية
الى ذلك المطلوب فههنا يجعل النظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى اخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن اشراق
النور الالهي الموجب لفيضان المطلوب او تحديق العقل نحو المعقولات طلبا لما يعين لفيضان المطلوب ولما كان امتياز النظر
عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية الظهور حذفها كثير من تفاسيره لا يحتاج الى اشارة اليها وذهب المتكلمون الى ان الفكر
الذي يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التخييل على ما قال في شرح الاشارات
ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في
المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخييلا كما وقع في المواقف ان المراد بالحركات التخييلية ليس كما ينبغي والصواب
ما ذكرنا في شرح الاصول ان انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد فكانه احترز بالقصد عن الحدس وعن سائر حركاتها لا عن قصد
وبالجملة هو عبارة عن جنس النظر على ما قال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كاكثر حديث النفس
فسقط اعتراض الآمدي بان لفظ الفكر زائد لان باقي الحد مغن عنه واعتذاره بانه لم يجعله جزءا من الحد بل كانه قال النظر الفكر و
هو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا من جهة ان الفكر في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر الا انه ايضا اعم منه ليمتنع تفسيره
بما يطلب به علم او ظن لكنه بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلا ولم يعهد في التعريفات ان يقال الانسان البشر هو حيوان
ناطق مثلا على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واما اعتراضه بان الظن قد لا يكون
مطابقا فهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا فمدفوع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن وهو لا يستلزم طلب الاخص اعني غير
المطابق ليلزم طلب الجهل وفي عبارة القاضي ابي بكر علم او غلبة ظن واعترض بانه لا يتناول ما يطلب به اصل الظن واجاب الآمدي بان
كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر ولا حرج في الاقتصار على بعض الخواص ورد في المواقف بان هذا انما يكون
في الخاصة الشاملة وما يطلب به واحد من هذه الثلاثة ليست كذلك لعدم تجويز الاقتصار على بعض الخواص حتى كون النظر ما يطلب به علم او
ما يطلب به ظن بل وجب في تعريف الشيء بالخواص التي لا يشمل كل منها الا بعض افراده ان يذكر الجميع بطريق التقسيم لتحصل خاصة
شاملة للكل فوجه كونه على الحد او حاصله ويقع لبيان الحد جاء ولبيان اقسام المحدود لا للابهام والترديد فاجاب بان الظن هو

المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ في حقيقته اذ هو الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم في حقيقته لا
يصلح مصححا لاضافة الغلبة اليه هو رجحان الحكم في الظن الاتم الا ان يراد اضافة الغلبة اليه للاختصاص لكونها من المعتبر في الظن
وليست من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غالبا وقد يقال ان كلا من التعريفات الثلاثة جامعة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم
او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بحيث يكون حركة في المعقولات بحيث يتاتى منها المطلوب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي
يطلب به الظن او غلبته فلا يمتنع الاقتصار قال البحث الثاني النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المعقبة للترتيب يستدعي علوما
مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم او الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل
والهيئة المخصوصة صورة له وقد تضاف الى النظر بهذه الملاحظة اطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا
معنى كلام المواقف ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشايع في عبارة البعض ان الصورة هي ذلك الترتيب الا ان المحققين على ان الترتيب
هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما وجعلها بهيئة الحيثية والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب
بسببها يقال لها انها واحدة اتفقوا على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدي الى المطلوب والا ففاسد لا يؤدي اليه
وصحة المادة في المعرف ان يكون ما ذكر في معرض الجنس جنسا للماهية وفي معرض الفصل فصلا لها وفي معرض الخاصة خاصة شاملة
لازمة وان يكون المذكور في الحد التام الجنس والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان يكون المقدمات مناسبة للمطلوب
صادقة قطعا او ظنا او فرضا بحسب المطالب على ما بين في الصناعات الخمس وفي الصورة في المعرف ان تقدم الاعم فيقيد بالفصل
او الخاصة بحيث يحصل صورة وحدانية موازنة او مميزة لصورة المطلوب وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج على ما فصل
في ابواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان في تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوزا فلا
يبعد تقسيمه الى الجلي او الخفي بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد يكون
نظرية ينتهي الى الضروري بتوسط اقل او اكثر وكذا الصور القياسية للاشكال وفي عبارة المواقف ما يوهم اختصاص التجوز با
انقسام النظر الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرف وايضا انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة
ظاهره تفسيره بالترتيب والصحيح المقرون بشرائطه قال الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الظن وانما النزاع في افادته اليقين
فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة في الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث
الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق وهذا اقرب بان يكون محل النزاع اذ لا يتصور تردد في ان الحاصل
من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او في
الالهيات موجود في الجملة ولما قصد الآمدي اثبات ما ينطبق على الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة عنا وفي كتب العلوم
افتقر الى اثبات الموجبة الكلية فقيد النظر بكونه في القطعيات اذ النظر في الظنيات لا يفيد العلم وفاقا وبان لا يعقبه شيء من اضداد
الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم في تلك الحال ايضا وجعل كلا من الامور المذكورة ضد الادراك على ما هو راي المتكلمين
والعلم يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركنا التقييد بالقطع استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدا
من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب ويتناول النظر المط بالتصور ايضا وظاهر كلام المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر
عند الاطلاق ما يختص بالتصديقات وان ما ذكرنا في قولهم العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن
اذ يعم التصور والتصديق يتخلف عنا قال يعني حصوله عقيبه يشير الى كيفية افادة النظر العلم فعندنا هو بخلق الله تع العلم
عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اي تكرره دائما من غير وجوب بل مع جواز ان الخالق على طريق خرق العادة وذلك
لما سبق من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تع واختياره ابتداء واثر المختار لا يكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب
فرقتان منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة وجه
النتيجة فيها بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة على طريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل الفاعل فعلا آخر كحركة اليد وحركة
المفتاح فالنظر على تعبيره فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفعل لا نفس التاثير ليرد الاعتراض بان
العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلا

لتعامل واحد ومن صحح ... اصحابنا ببطلان التوليد مطلقا علي ... ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لا
غير ذكرهما في النظر به واعترض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعي وان امكن تصويره قياس منطقي بان يقال لو كان
النظر مولدا لكان التذكر مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا ولا الافتراق لانهم انما قالوا بالحكم ... في التوليد في الاصل اعني
التذكر لعلة لا توجد في الفرع اعني ابتداء النظر وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان بقصد العبد لكان مولدا ايضا
الحاصل ان هذا قياس مركب وجوابه ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن يعلل عند كل منهما بعلة اخرى والخصم يمنع
وجود الجامع بين الاصل والفرع ولا بد للنظر ان يشارك التذكر في عدم المقدورية ويمنع وجود الحكم في الاصل ... ان التذكر
لا يولد العلم عند كونه مقدورا للعبد واما ذلك عند كونه سانحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى فلو قلنا بتوليد العلم عنه
لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول ما يشعر بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على
اثر واحد لانه حال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والاخر العلم بانه كان قد اوقع تلك العلوم
ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الاخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو ممتنع ويجوز ان يكون العلة هي لزوم حصول الحاصل
اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى هذا لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة بطريق الوجوب لتمام القابل
مع دوام الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور
الكائنات المفيض على النفوس بقدر الاستعداد عند اتصالها به كما زعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارة
عنه وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم
العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق التوليد على ما هو راي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان
النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا وصرح بذلك الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب
العادي فيعتبر هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل الامام
الامام الرازي على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان
العالم ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان
التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض المعتزلة بانه لما كان فعل القادر
المختار امتنع ان يكون واجبا فان الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ... وجوب ... الوجوب بالاختيار
... لانا نقول لا يجوز ان لا يفعل بان لا يتعلق به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان
وجوب الاثر ... امتناع انفكاكه عن اثر اخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا
ملزومه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان
يكون بواسطة او لا بواسطة وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وكذا كل التوليد عند بعض
من المعتزلة يكون بقدرة العبد واما الثاني فلانه امتناع الانفكاك عن المؤثر بان لا يتمكن من تركها اصلا ولو صح هذا الاعتراض لانتفع ...
في اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك مع ان الحاصل ان
لزوم العلم للنظر عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين حتى لا يمتنع الانفكاك بطريق ...
الاعراض للنادر وان المذاهب الثلاثة لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة مع الكسب بدونه او لزوما عقليا قال فان قيل
تحرير السؤال ان الحكم بان النظر مفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه
اختلاف العقلاء كسائر الضروريات وكان كقولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال و
الاشتباه ولا يجوز في الضروريات وكلا الامرين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا
لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل واستلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما
لكونه وسيلة وليس معلوما لكونه مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان
العلم بها مستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم

فالموقوف

فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية يستفاد من الحد مع الذهول عن انه حدها وتصور
وان لم يعلم الاختصاص واللزوم قلنا حجة الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة
واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيقتها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة ولكونهما متلازمين المطلوب بديهة او
اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف ... فان
اللزوم متحقق بين التصورين بالحقائق مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتقرير الجواب انا نختار انه ضروري ولا
نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف وغير ذلك مما
من الموانع المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في الخفاء في كثرة التفات النفس اليها او ... نظر ...
يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهاء من غير لزوم دور او تناقض بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
ان هذا الترتيب المخصوص للعلوم المرتبة نظر اذ لا معنى له سوى ذلك ... انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث فينتج ان نظرا
ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام وان نشأ اثبات القاعدة الكلية على ما ادعاه الآمدي قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة
ليست لخصوصية هذه المادة بل لخصوصية النظر المخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب
وهذا ما قال امام الحرمين انه لا يبعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منها ثبت نفسه وغيره الا انه لما اعترض بان ثبات الشيء بنفسه ... الامام
الرازي بان فيه تناقضا ومصادرة لتوقف الشيء على نفسه وجوابه ان تغاير الشيء بحسب الذات قد يغاير بحسب الاعتبار فيجاب في الاحكام
كهذا النظر الذي اثبتنا به كون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتاخر
ومجهول وتفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر
اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات
النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر
فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما من حيث انه مجهول ليلزم الدور والتناقض واما الثاني فلان
الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار اليه او الى التنبيه او الى الاحساس او غير ذلك باختلاف
التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود
بعد العدم حادث او مفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة الحادث فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل
متغير فهو حادث وهذا كما يرد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة افراد موضوعها
موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان يعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم بحدوث
العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لا ينافي مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم فان
قيل لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اطلاق انه ضروري مطلقا كما
ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر او كل نظر
على شرائط يفيد العلم وما ذكر في التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث او لا شيء
من القديم بمتغير فان العلم بافادة الاول ضروري والثاني نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين و
مع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين واما بعد حصول الشرائط فالحكم بالافادة في خصوصيات النظر العلم ضروري في جميع الاشكال على
ما يراه بعض المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجه فيهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام
ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما ينطوي عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا راى بغلة منتفخة البطن فتوهم انها
حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر ولا خفاء في ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج تشترك الاشكال في الجلاء
حتى ذهب بعض اجلة المحققين الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تخليص العبارة فيه وتمام تحقيقه في شرح الا
صول الصاحب المواقف ثم كلام القوم ههنا ان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضروري وحديث البغلة تنبيه عليه ومنع
الامام ... قال ان ... انما يكون ... حضور احدى المقدمتين فقط واما عند احضارهما فلا ... في النتيجة مكابرة

واستدل الرازي على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى مشروطة في الانتاج مشتمل الكلام الى كيفية
القياس مع الاولى وتنفذ الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات وهو ضعيف لان ذلك لحظ الكيفية نسبة المقدمتين الى النتيجة
لا بعض من جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سمي مقدمة او جعل عبارة عن التصديق يكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التي حكم
عليها جميعها بالاكبر فليس يلزم ان يكون له مع المقدمتين حيثية والاندراج بشرط العلم بما يحصل مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل الانتاج في
انه لا يكفي حضور المقدمتين كيف كان بل لا بد من ترتيبهما على جهة مخصوصة هو الجزء الصوري بحيث يكون على احد الضروب المنتجة وانه لا يجمع
ذلك في غير الشكل الاول الا ببيان اللزوم بالخلف او العكس او نحو ما هي لو تحضرت المقدمتان في حديث البقاء على هيئة الشكل الرابع لم
يمنع الشكل ما لم يعكس الترتيب مثلا قلنا النزاع في هذا المقام قلنا هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة يعني حضور المقدمتين
على هيئة مخصوصة منتجة مشروط بملاحظة لتلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك في
الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي البواقي بالاكتساب ويرجع الكلام الى ان اثبات او نفي حد الاوسط ملزوم لاثبات او نفي حد المطلوب على ما هو
حقيقة الشكل الاول ويكون طرق البيان لحصول هذا الشرط ليس بقطعي بل يجوز ان تكون هي نفسها شرائط العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم الا
شكال فالعلم بلزوم بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة خفي او اخفى وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يجتمعان في شكل بين
الانتاج كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن للهيئة مدخل في لزوم النتيجة
لما كان كذلك لاتحاد المادة واجيب بان اللازم متعدد وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح مع
اتحاد الملزوم ولو اخذ اللازم واحدا هو قولنا العالم حادث كالنتاج من شكل آخر لا يتصور الا بتغير احد المقدمتين او كليهما كقولنا بعض
هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او كل حادث متغير من الرابع اذا صدق العكس كليا وح يتعدد المادة ولا يمتنع ان يكون اللزوم
للبعض اوضح وانت بعد التحقيق بمحل النزاع خبير بحال هذا التقرير لان غاية الاستدلال تفاوت الاشكال بتقييد القطع بهذا الاشتراط الى القياس
المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن اللحظ لكيفية الاندراج شرطا تفاوت الحصول
بان يحصل في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي او اخفى لزم تساوي جميع الضروب بالنتيجة في حصول النتيجة عند حضورها لا
امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع لشرائط اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه فالضروب بالاشكال متساوية في لزوم
النتائج اياها بمعنى حقيقتها في نفس الامر على تقدير حقيقتها وانما التفاوت في العلم به لكونه مشروطا متفاوتا بالحصول كالالتفات والاكتساب
بخفي او اخفى وان لم يكن اللحظ لكيفية الاندراج من جملتها قال الثاني المخالف لوجوه والعلم بوزن الشبهة السابقة في الوجه الثاني
نفي ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات والالهيات او في الالهيات خاصة على ما ذكره الامام من انه
لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع في افادة اليقين الحاكم وينبغي ان لا يكون العدو بان محل الخلاف الشبهة السابقة تنفي كون
النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لم يظهر او لم يقع عقيب النظر
خلافه ولكنه قد يظهر بعده خلافه وكذا الامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس يحصل عقيب
نظرهم الا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه ولذلك يتقلب المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر آخر
يفيد العلم بانه علم ويتسلسل ورد بانا نختار انه ضروري والامر ظهور الخلاف من هذا النظر وبعد ان الكلام في النظر الصحيح ولا نم
الحق حق قطعا او نختار انه نظري ولا نم افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن
وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا يندفع شبهة اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم فلا
ان يكون مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض بعد نظر صحيح [illegible] الى نظر آخر موقوف
على عدم المعارض ويتسلسل بقول المعلم بان لا معارض معناه انه يجوز ان يكون ضروريا والامر ظهور المعارض بعد النظر الصحيح ان يكون
نظريا والامر يتوقف على نظر آخر وههنا بحث نطلعك عليه في آخر المقصد وفي تقرير الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر
اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما مح وكانه على حذف المضاف اي علمية العلم الحاصل اعني كونه علما وانه صح منه اختيار انه ضروري
والا لما حصل بالنظر لا يكون ضروريا لا نجد انا نضطر الى الجزم بالجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لا ينافي النظر كما ان النظر مشروط
بعدم العلم بالمط لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم او كان مستلزما له عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون

الملزوم مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمط عند تمام النظر
فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم العلم ابتداؤه الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلا او عادة لزم التكليف بالعلم لكونه
بمنزلة الضروري في الخروج عن القدرة والاختيار وعدم استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي بان التكليف انما يكون
بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله
وذلك بمباشرة الاسباب كصرف الفكر والنظر واستعمال الحواس وكان مراد الامدي بما قال ان التكليف لم يقع بالمطلوب نفسه بل بالنظر
الذي هو مقدور والا فلا خفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور بالتحصيل والترك بخلاف الضروري
ولزومه بعد تمام النظر انما هو ذلك في حصوله كما في القضية النظرية اعتقاد البعض بخلاف القضية البديهية الرابع ان اقرب الاشياء
الى الانسان هويته ومانيته هويته التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المخصوص او
اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف فيما هو ابعد كالسماوات والعناصر وعجائب
المركبات وابعد كالمجردات والالهيات من مباحث الذات والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل بعض العلوم بالنظر لا على
الامتناع والنزاع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اي التصديق في الحقائق في الالهيات لكان شرطه وهو التصور
محققا لكنه منتف اما بالضرورة فظ واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة واجيب بان الرسم قد يفيد
تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاصل في الالهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر
لانه يستدعي دليلا يفيد امرا او بد له دلالة نفس ثبوت الصانع او العلم به او الامكان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاؤه
ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء العلة وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا وصف مضاف لا يعرض الا بالاضافة
الى الحدود الذي فرضناه العلم وهو منتف عند عدم النظر واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مفيد العلم وموجبا انه بحيث يحصل على ما
هو عليه العلم بل انه بحيث يوجد وجده كما لا يتبين بل متى نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر فيه مستلزم للعلم
به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه
بلا تحاج بانه يحتج على اثبات ان النظر لا يفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا فما يثبت من الاحتجاج يلزم التن
قض لان النظر افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا فالوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء في العلم الضروري
وهو باطل وانما الجايز خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما
احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه ان افادت فساد كلامنا كان النظر مفيدا
للعلم وهو المط وان لم يفد كانت لغوا وبقي ما ذكرناه سالما عن العارض قال واما النظر الفاسد فالقائلون بان النظر الصحيح المقرون بالشرائط
يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من يعتقد ان العالم
قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا
اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء وانتهاء سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال
المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند
فساد الصورة فظ لما مر واما عند فساد المادة فقط بان يكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا
كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع
كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع في ان الفاسد
صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا كما اختاره الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومراده نفي
الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لا لزوم اصلا [illegible] واللزوم الذي مناطه صفة في الشبهة بمعنى ان الشبهة
المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه يكون مناطا للعلم بلازمه شبهها وبين المط والا لما انتفت الدلالة بظهور الغلط ولكان
المحققون من المعصومين عن الخطاء وايضا يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل لما انهم على الاطلاع على وجه الدلالة فيها ومعنا
بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة في ذاته هو مناط استلزامه للمط عند حصول الشرائط واما اللزوم العادي لاعتقاد الناظر

في بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل اللاحق ان الناظر في شبهة المبطل يجوز
ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاشكال وعدم اعتقاده حقية المقدمات كما ان نظر المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم بل يترك
وما ذكر من كون المحق اولى بالاطلاق انما هو فيما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل **قال** البحث الثاني شرط النظر مطلقا صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط
العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول ثانيهما عدم الجهل المركب اذ هو عدم
الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو رأي ابي هاشم والجهل المركب مقارن للجزم
فيتنافيان واما ان الجهل المركب صارف عنه كالكل مع الامتلاء على ما هو رأي الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضي بل ذهب
الاستاذ الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وما ذكرنا مع وجازته اوضح مما في المواقف من شرط النظر مطلقا بعد الحيوة امران الاول وجود العقل
والثاني عدم ضده اي ضد النظر منه اي من ضده ما هو عام اي ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اي ضد للنظر دون الادراكات
وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في جملتها ثم استدرك قلنا الجهل المركب بالمطلوب
يكون ضدا للعلم به لا للعلم على الاطلاق ليكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم والجهل المركب به كلام من قبيل [illegible] فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم
بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثان وثالث لحصول العلم به بالدليل الاول اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يرد صورة
النظر والاستدلال لا لذلك بل لغرض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول
باجتماع الادلة دون كل واحد او بهذا الدليل دون ذلك فان الاذهان مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل للبعض من دليل وللبعض الآخر من دليل آخر وربما
يحصل من الاجتماع كما في الاقناعيات وقال الامام النظر في الدليل الاول نظر في وجه دلالته اي المطلوب منه كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم والحق
ان هذا الاشكال لازم للمطلوب والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالتعيين هو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما
النظر الصحيح فشرطه ان ينظر في الدليل دون الشبهة وان يكون النظر فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول
فاذا استدللنا بالعلم على الصانع بان نظرنا فيه وجعلنا قضيتين حيث ان العالم حادث والآخر كل حادث له صانع لنعلم من ترتيبهما ان للعالم صانعا
العالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المترتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه
العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم وحدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان
المفهوم من كل منها غير المفهوم من الآخر فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال الامام لا بد من جهة الدلالة في القياس والتعقل
لوجود النتيجة بالفعل في المقدمة اشكال على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة غير المدلول وغيره والحق ان المطلوب هو المدلول الصريح وانه
غير التعقل لوجوده في المقدمة بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف في مغايرة جهة الدلالة للمدلول فيتفرع عليه
الاختلاف في تغاير العلم بهما على ما قال الامام الرازي وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل على تغاير العلم بالمدلول فيه خلاف والحق المغايرة
المدلول ووجه الدلالة واما ما ذكر في المواقف من الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل على تغاير العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة على تغاير الدليل
فلم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امورا ثلثة هي العلم بذات الدليل
كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولا خفاء في تغاير الاولين وكذا
في مغايرة الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما وهذا الكلام ربما يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة الدليل
للعلم بالمدلول حيث احتاج الى بيانه وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل يوهم القول بان وجه الدلالة
نفس الدليل وفي كلام الآمدي ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول لانه قال ان هذه المسألة انما تجري بين المتكلمين عند استدلالهم
بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده
داخل في وجود ما سوى الله تعالى والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط ويبطل ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما امر
اعتباري عقلي ليس له وجود في الخارج كما سيجي في مباحث التضايف هذا كلامه **قوله** ولا يشترط النظر في معرفة الله تعالى وجود المعلم خلافا للملاحدة
لنا وجوه الاول انه قد ثبت افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه
معلم او لا الثاني انا نحصل المقدمات الضرورية ونرتبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فنعلم بالضرورة الثالث ان نظر المعلم ايضا
لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان ينتهي الاحتياج الى المعلم بغير المعلم فيجب نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا

بتأيد

بتأيد الهي او ينتهي سلسلة التعليم الى المعلم المستند علمه الى الوحي الثالث ان ارشاد المعلم لا يفيدنا الا بعد العلم بصدقه فاما ان يعلم بالنظر فيكون النظر
كافيا كالمعجزة حيث افاد صدقه فالمعلم المفيد هو المعجزة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور وان قولا اي اخبار ممن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد
العلم بانه صادق البتة واما بقول معلم آخر ويتسلسل [illegible] واجيب بانا لا نجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقا
لا يكذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون بارشاده منه الى الادلة ودفع الشبهة لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك مفتقرة الى امام
يعلمنا الادلة ودفع الشبهة يحصلان بواسطة تعليمه وفي عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم
ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه يتقرر تمامها انما هو الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة واما لو ارادوا الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى معرفة
الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتقلد تعليمه ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثال الامر على ما قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله وقد كان حاله صلى الله عليه وسلم وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك من النبي عليه السلام
وامثالهم او منه فطريق الرد عليهم ان حاصله ذكرتم الاحتياج الى النبي اي المعلم علم صدقه بالمعجزات والحكم عليه النبي عليه السلام وكفى به اماما مرشدا الى يوم
الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم [illegible] الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته واما احتياج الملاحدة الى جواب
عنه فقد من المتن **قال** البحث الرابع لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى اي الا ما حصل لها بقدر الطاقة البشرية لانه معرفة
يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو رأينا و
عقلا ان كان عقليا كما هو رأي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى
للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستنادا جميع الواجبات
اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة حيث اخبر به جمع كثير وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في
معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك فهو واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا
او سبعا او ترجح ظن الخوف بالاعم الاغلب لا يلزم الشعور بالاختلاف وما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وما يترتب على الامر من الثواب والعقاب
والاخبار بذلك الا بعد البعض وعلى تقدير الوصول الى الرجحان لا يجب التصديق لان التقدير عدم معرفة الصانع وبعثة الانبياء والائمة المعصومين وعدم ظهور
الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لاحتمال الخطأ وقيام تخفيف العقاب او الاختلاف بحاله والعناد زيادة فان قيل لا نسلم ان من حصل المعرفة احسن
حالا ممن لم يحصل اتصافا بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فهلك
ولذا قيل الجهل البسيط اسلم [illegible] الى الخلاص من فطانة بتراء وهذا بعد تسليم وجوب الحسن وتقرير السؤال على ما ذكرنا ان تقسيم الدليل المذكور بيان وجوب المعرفة وعلى ما
في المواقف وهو ان الناظر احسن حالا ابتداء [illegible] وجوب النظر فقط واورد على هذا الاستدلال اشكالات يعترف الاجابة عنها نذكر منها النظر العلم مطلقا وفي
الالهيات لا بد للمعلم والثاني تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة وبعضها مختص بمعتزلي دفعه ومنع عمدة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو
ممنوع لان المعارف ان كان تكليفا بتحصيل الحاصل [illegible] وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري والسند
مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب ولم يفهمه لا من لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا
بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثاني انا لا نسلم
قيام الدليل على وجوب المعرفة اما النص فكقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس قطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لغير الوجوب واما الاجماع فلانه
ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الآحاد وظاهر انه يمتنع بكل من على الاجماع على انه يكفي التصديق علما كان او ظنا او تقليدا
فان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان ذلك في
الوجوب الشرعي مثلا ان الاجماع عليه متواتر اذ المعلوم ما نطق في الكثرة حد امتنع تواطئهم على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء
بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اخبر به بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب
المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب باوائلها وتزييف الشبه باجوبتها على انه لو ثبت لما ثبت الاكتفاء بالتقليد في حق البعض
فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة والحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر من حضيض التقليد فرض عين في حق البعض فرض
عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم
به البعض الثالث انا لا نسلم ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بقول الامام

المعصوم على ما يراه الشيعة بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل النظري من المعلوم
يحتاج الى نظر ما ظاهرا او خفيا اما التعليم فقط لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ورفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر
الباصرة وقول المعلم بالضوء والحجب فكما لا يتم الابصار الا بهما لا يتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في صدق قوله قول
معصوم اخر ما لم ينته الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية
الباطن فلانه لا عبرة بها الا بعد طمانينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يقدح لانا انما ندعي الاحتياج
اليه في حق الاكثر الاغلب فهو الاسمع لظهور كونه طريق العامة الرابع انا لا نسلم ان المعرفة واجب مطلق فان معنى الوجوب على كل تقدير ووجوب
المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل
والجواب انه ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والاماكن [illegible] من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان
به ولان وجوب العموم مثلا مطلق بالقياس الى النية حتى يجب عقدها بالقياس الى كون المكلف جنبا او مسافرا [illegible] لا يجب للاقامة وكذا وجوب الحج مقيد
بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط فيجب على معنى الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة
ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر يجب المعرفة والا فلا فيكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك اعني عدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل
الشك اعني عدم المعرفة واجبا [illegible] امر [illegible] ان لم نورد في المتن [illegible] في مقدور [illegible] لكون الشك [illegible] الجنس
ثم الاشكال ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان يكون واجبا لجواز ايجاب الشي مع الذهول عن مقدمته [illegible] بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشي
بدون مقدمته تكليف بالمحال [illegible] لاستحالة الشي بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشي بدون وجود المقدمة والتكليف به واما التكليف
بوجود الشي بدون وجوب المقدمة فلا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا
مطلقا اي على تقديري وجود المقدمة وعدمها والاخفاء انه مع عدم المقدمة يكون التكليف به حرجا تكليفا بالمحال قلنا هو جواز تركها شرعا
فيكون لكونها لازما للواجب شرعا فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مامورا به متعلقا بخطاب الشارع والجواب تخصيص الدعوى
وهو ان المامور به اذا كان سببا للشي ومع العبد الا مباشرة الاسباب حصول كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال
الالة وحز الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وليس حمل ايجاب على امتناع تكليف
المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد يقع الاجماع عليه لم يفتقر جوابه فلا حاجة الى ما ذكروا
من المقدمات ودفع الاعتراضات بل المقصود اثبات مجرد الوجوب بعد ان يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظر
الى اثار رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات الى غير ذلك **قال** قالوا لو لم يجب الا شرعا لافحمت المعجزة على ان وجوب النظر في المعجزة
والمعرفة وسائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلا بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر ووجه
اللزوم ان النبي عليه السلام اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب علي لان ترك غير الواجب جائز
ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب
ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي عليه السلام الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالافحام
واجيب اولا بانه مشترك الالزام وتحقيقه الجاء الخصم الى الاعتراف بنقيض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع
وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب مقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا
وفي الالهيات سيما اذا كان على طريق الاستدلال الصحيح فانه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل لا حاجة الى النظر بالجملة التي ينبه لها العاقل
بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي فيلزم الافحام وثانيا بالحل وهو ان موضع
الغلط هو ان صحة الزام النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك
لا تحققهما في نفس الامر فهو ان اراد نفي الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب
وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب
ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وهذا ما قال في المواقف ان قوله لا يجب علي
ما لم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول فانه يتوقف لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب بل نقول قلنا الى الخارج والعائد اسم الاشارة ولو

خص

وان خص اراد العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر واراد التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن نختار صورة القياس لعدم تكرر الوسط
فهذا قياس لحجة تأويه في فساد صورته وبالعكس **قال** قال الاول الخامس اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها
مبنى الواجبات وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله لما مر من كونه المقدمة وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول
الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مشاطه وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد يعرف ما فيه فلذا
قال في المتن والاقادتان اي النظر او القصد اليه لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب فينبغي ان يكون اول الواجبات انا نقول
هو ليس بمقدور بل حاصل في الضرورة والارادة فلو سلم فوجوب النظر مقيد بالامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة الواجب المطلق لاستلزامه وان كان
مقدورا بان يترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست مقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد في النظر من
النسبة مع عدم اعتقاد او ظن او تقييد على ما سبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وانما المقدور تحصيله او
استدامته بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ولا شي منهما بمقدمة واعترض المواقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا
لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السواء واسقط بما عرفت من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان
وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لا امكان النظر بدونه فضلا عن وجوبه فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل المقيد به كالنصاب
للزكوة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله ولما ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة مقيد بالشك والا فالقول بوجوب
الشك انما يبنى على كونه مقدمة للنظر الا المعرفة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانهم لا يعنون بمقدورية مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الا
اختيارية بل ان يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة ومثل النصاب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب
النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك ههنا ولهما لا بمعنى التردد
في النسبة على السواء وهو ان الشك المحض او مع رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان الواجب معهما هو
النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته ليزول الى العلم وذلك ان امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمطلوب ونقيضه ما لم يقع فيه نزاع وقد
نقل عن ردا الشك الى وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان
مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم بحسنها تاركه القوم لكان شيئا وسنعرف
فساد النظر في معنى الوجوب العقلي **قال** البحث السادس قد سبقت اشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة مركب من المطالب
والثانية صورته والمطلوب اما تصور او تصديق فالموصل الى التصور يسمى المعرف ما حدا او رسما وكل منهما اما تام او ناقص لان التمييز لا بد
منه في التعريف لامتناع المعرفة بدونه والتميز عند العقل فالمميز ان كان ذاتيا لماهيته يسمى المعرف حدا لانه في اللغة المنع والابد في المعرف من
منع خروج شي من الافراد ودخول شي مما سواها انما كان فيه باعتبار ذلك الذات والحقيقة كان وعبالا الحكم وان كان عرضيا لها يسمى المعرف
رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل به على الطريق ثم المميز ان كان مع كمال الجزء المشترك اعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها
وهو المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال الذاتي المشترك وكمال العرضي المميز
والا فناقص فالحد التام واحد لا غير وهو الجنس القريب مع الفصل القريب بشرط تقديم الجنس حتى لو اخر كان الحد ناقصا وفي هذا الكلام على
انه لا اعتبار بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب اذ لا يلزم ان يكون المركب
من الفصل القريب مع العرض العام او مع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك باصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون مع محض الذاتيات
وقد يصطلح على تسمية كل معرف حدا كما في الحد اللفظي منها على بيان مدلول اللفظ بلفظ اخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام
ما يفيد امتيازا لماهية عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط لا انه استقر رأي المتاخرين على اشتراط كون المعرف
مساويا اي مطردا منعكسا حتى لا يجوز التعريف بالاعم تحافظا على الضبط والموصل الى التصديق يسمى الدليل طائفة من الارشاد الى المطلوب
والحجة لما فيه التمسك بصورة الغلبة على الخصم اما قياس او استقراء واما تمثيل اذ لا بد من مناسبة بين الحجة والمطلوب لتستفاد تعينها وذلك
اما ان يكون باشتمال احدهما على الاخر والاول على الاولى فان اشتمل الحجة على المطلوب فهو القياس اذ النتيجة مندرجة في مقدمته وان اشتمل
المطلوب على الحجة فهو الاستقراء اذ المطلوب حكم كلي يثبت بتحقيق الحكم في الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثاني لا بد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل
عليهما ويندرجا فيه استفادة العلم باحدهما من الاخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المطلوب استفادة من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت

تفسير

تحت الجامع الذي هو العلة وهذا انما قال الامام اذا استدل المناسبة على شيء فان لم يدخل احدهما تحت الآخر فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلي
على الجزئي فهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص فاعترض عليه بان المراد بالجزئي الاخص
لا الحقيقي وبينهما على ان تغير الجزئي الى الاعم المندرج تحت الغير مساو والتعبير بالاخص تحت الاعم منه على ما سبق الى بعض الاوهام من ان
معنى اندراج تحت الغير هو صدقه عليه كليا وذلك لان لفظ الاندراج مبني على كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف اصطلاح القوم
ان كلا من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلهذا قال صاحب الطوالع انه استدلال بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس
يتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب ان الناطق معناه ما له النطق وهو يجب
هذا المفهوم اعم من الانسان لا يجري نفعا اذ لا يتأتى في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس الى
استفادة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين المذكورين بل
وان كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا فالاقترانيات
الشرطية حيث يستدل بمفهوم الاوضاع والعناد على بعضها وانما في القياس الاستثنائي فلا ينتج الا ان يدرج الى الشكل الاول فيقال
مضمون التالي امر تحقق ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف والقضايا

[illegible]

الفروع الخفية ومنع ثبات المفردات وحيثيات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة
في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعث اذا اكتنفها بما يجرد التسمع كقوله تعالى هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي
انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات
فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة والزكوة واما
في العقليات فلان العلم بنفي المعارض من العقل لازم حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد
والبعث وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء المنافي الاخر كما سبق في افادة النظر العلم بابطاله وبانتفاء المعارض
فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فلو اثبتنا به لكان دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء
على حصول الملزوم على ان الحق ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا
ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم به نعم عند احتمال ان افادة اليقين يكون مع العلم
بنفي المعارض وانه يفيد ذلك ويستلزمه قطعا انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه بدليل على ما ذكرنا قطعا
ما ذكر واقوى بان هذا الاشتراط من انه لا جزم مع المعارض فما [illegible] التوقف فلتتأمل والله الهادي **اقول** اقول قد
سبقت اشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية توقف بعض بياناتها عليه ووجه افراده عنها مع كونها
[illegible] وانه لما كان البحث من احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف فيها
احتيج الى باب يعرف فيه الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجوب والوجود او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان
المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو اقسامه الثلثة اعني الواجب والجوهر والعرض
وافرادها التي لا سبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان التعلق والكثرة تعم اكثرها ولا امتناع في ان المقصود
النظر ما يتعلق بغرض علمي ويترتب عليه مقصود اهم من الغير ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة والاكثر من الامور
الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية والاضافة والمعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات كالجنس و
الحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية ولا يبعد كون البعض اعتباريا محضا او مختصا بالموجود [illegible] بعض
بحث عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد بحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يختص الواجب قطعا كالوجوب
والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود وكان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والا
مكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والعدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم
المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب قطعا واما القدم فعلى رأي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة
والزمان ونحوهما من الاجسام والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات يعني انه ليس مثل الامور العامة يبحث الحال عنه من
ينفيه وقد يعم الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات والمعدومات ليشمل العدم والامتناع والى هذا كان ينبغي ان
يذهب صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لانه يبحث عن العدم **اقول** رتب المقصد الثاني
على ثلثة فصول في الوجود والماهية ولواحقهما والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم
ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب ولذا ذهب جمهور الحكماء الى اشتراك الوجود وقالوا
اذ هو كاف في هذا المطلب ان العقل الذي لم يجد في معقولاته ما هو اعرف منه بل هو في مرتبة ثبت له او نحو الاثبات عند العقل و
الواضح قد تعرف من حيث انه مدلول اللفظ دون اللفظ فيتوقف تعريفا لفظيا يفيد فهم من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دورا
وتعريفا للشيء بنفسه وذلك كتعريف الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول واخواتها النسبة التي يعرف معه الوجود
من حيث انه مدلول بعض الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس واما التعريف بالثابت العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم
او بالذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او بالذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فلزوم الدور ظاهر لا يعقل معنى الذي
والاكمل ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان فلو كلام فلا خفاء في ان معنى الوجود او نحو عند العقل من
منع العبارات وقد نور الدواني بان الموضوع المغاير لمنع القضية اعني الذي ثبت والذي يعلم والذي ينقسم هو الوجود لا غير

لان فيه

ان قررنا اما الموجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهوم لا ينحصر فيما ذكر فيجوز ان يعقد على المعنى
والامر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره وان قصد كونه تعريفا اسميا فلا خفاء في انه ليس [illegible] المقصود من لفظ الوجود بل
اخفى فلا يصلح اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلا منها مساوق للمعدوم وبعضها على ما في الموجود وقد يختلف لعدم [illegible] فان الثابت
الفرع على الموجود بان معنى الثابت شيئية اي تقرر بحيث يصح الحكم باجراء الاحكام بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود فالثابت
اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود وان خبرنا انه لا دلالة للفظ عليه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا
ما له الثبوت وهو معنى الموجود ويكون هذا التعريف للوجود وهو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود
هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت بحسب النفع على شيء فان ذلك معنى المحمول
لا الموجود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال **قال** واستدل الامام على التصديق
ببداهة تصور الوجود بوجهين فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يجتمعان [illegible] اما
موجود او معدوم تصديق بديهي وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي مع
متعلقاته على ما هو رأي الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود وتحقيقه جواز الحكم بديهي
مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورها كسبيا لا بديهيا وانما قلنا في الاول ممنوع بل مصادرة ولم يقتصر على احدهما
تنبيها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة
هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي العلم بالكل انما يحصل العلم بالاجزاء او حاصل
على انه موقوف على الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعا له يمكن الاستفادة منه وبطل ما ذكر
في المواقف من انه اختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه والمصادرة لان بداهة هذا التصديق يتوقف على بداهة اجزائه لكن
العلم ببداهة الاجزاء والاستدلال الناتج على العلم ببداهة الجزء فيجوز ان استفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة
اجزائه بعد ان ذاته عليم بداهة كل جزء ولا يلاحظ من اجزائه بعلمه انه بديهي فان قيل فهو بعد الركب بعد ما لاحظ الاجزاء على التفصيل قلنا
لو سلم في الركب الخفية اذ لا معنى للتفطن للركب الاعتبارية سوى تعقل الامور الاعتبارية المتعددة التي جمع الاسم بازائها فلو سلم في التصور
القطع بان لا معنى للتصديق ببداهة هذا الركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان كل جزء بديهي وكذا في ذلك لو سلم فلا يلزم المصادرة في
شيء من التصور لجواز ان يعلم البداهة مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى اعني ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما
بالضرورة والاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا الاحتجاج على من يعرف حدة المقدمات فلذا لم يتعرض لحقيتها والوجود يمتنع
اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون بالمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه
ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في ماهية نفسه ومبنى
اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات التي تحته بل اما نفسها [illegible] او جزء مقوم لها فيلزم ان
[illegible] فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان
لم يكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل بعد اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود مجموع ما ليس بوجود وهو محال
وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه وتعريف الامام في المباحث انه لو تركب الوجود فاجزاؤه ان
كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم يكن وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور
العدمية وان حدث يكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في فاعله او قابله او ما يرسم [illegible]
مع انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالرسوم وهذا يتوقف على العلم به وهو دور وبما حققنا مفصلا [illegible] ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة
والجواب عن النقض بالاول [illegible] تركب الوجود انا نختار انه من جميع تعدداته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا بجزء بانه
فيها بان يقال اجزاء البيت ابيوت وهو [illegible] واما [illegible] ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت
نفسه او لا يحصل فيكون البيت مجموع ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل العرض زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون
التركيب الا فيه الا اجتماع الاجزاء امر زائد على المجموع فالوجود هو نفس المجموع الذي كان شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت مجموع الاجسام

الاول ليس شي منها بيت العشرة بخصوص الاحاد والثاني ليس شي منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء
العقلية الثاني يمنع التحديد بما ذكره الامام من اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس في القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعي بداهة
وانكار به بل معناه بعضها بديهي وبعضها كسبي الرابع ان الكلام بان اجزاء الوجود امور تتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية
او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالكل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض مع
لا يلزم شي من المحالين ولا اتصاف الشي بالوجود قبل تحقق الوجود ولانه انما يتميز بين الجنس والفصل والنوع الا في العقل دون الخارج
فيمنع قولنا يكون الوجود مخصوصا ليس شي من اجزائه موجودا اذ لا يكون شي من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود وكذا
المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون نفس المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض والجواب [illegible] انما اختار ان
اجزاء الوجود وجوديات [illegible] لزوم كون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لو كان وجود الوجود عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد
في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر في امتناع الاكتساب بالحد ما سبق
من انه انما يتوقف على الاختصاص [illegible] بالاختصاص [illegible] لم يستلزم معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع الاكتساب
بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون
بالاوضح والاعرف من الوجود [illegible] والاعم اعرف لكون شروط ومعانده اقل
والجواب منع اكثر المقدمات [illegible] الى باقي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق
جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي اذ لا يتوقف على كسب اصلا فيكون
الوجود المطلق بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة
بديهي ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه او تصور جزء من تصوره [illegible] ان الوجود المطلق
يقع على الموجودات لوجود لازم خارج غير مقوم وليس العارض جزء المعروض ولا تصوره لتصوره
وان اريد ان التصديق اي العلم بانه موجود ضروري فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع الاجزاء
غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته [illegible]
الامام [illegible] ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود [illegible] ومنع بداهته فاجاب
بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم
بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وقرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو مقصود
لبديهيته [illegible] وجواب الامام عن المنع المذكور [illegible] فقال وايضا الادليل [illegible] فلا بد
من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعها بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو
ضروري لا وجوده [illegible] لصدق المقدمتين لا بوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما يحكم فيها بصدق
المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له وانت خبير بانه لا وقع للدليل [illegible]
الايصال الى التصور وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وان
مراد الامام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة
وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وثبوته ثم تنبيها ان تعقل الوجود [illegible] وليس الكلام فيه قال فان قيل
يريد ان يشير الى تشكيك المنكرين لبداهة الوجود مع الجواب عنها وهو وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية
والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا كان عارضا لها لا نفسها فيكون تابعا للمعروض في المعقولية
لاستقلال العارض بدون المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود وعليها العارض [illegible] الوجود المطلق لا في الوجود
الخاص التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا للمطلق الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة
فلم لا يجوز كون الوجود المطلق عارضا [illegible] كون عارضا للماهية المكتسبة [illegible] الوجود المطلق [illegible]
وتابعة للماهية الكسب فيكون المطلق تابعا بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا المطلق للماهية عارض للماهيات المخصوصة [illegible]

علىها

علما غير معلوم انما يكون تابعا لما يكون الوجود المطلق لعارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان
بديهيا لما اشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقي ما البرهان على العرض ما البديهي لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا
لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يعتقد المثبتون منهم انه كسبي لكنهم اختلفوا واحتجوا ما لم يكن بديهيا والجواب عن الاول انه لا نسلم
ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض بدون المعروض وعلم ما يتعلق [illegible] المحقق الاعيان
ولو سلم فلا نسلم ان بداهة بعض الماهيات يكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب لاستقلال العارض تابعا للمعروض في المعقولية
عارضا فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل [illegible] ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل والمعقول
الماهيات البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته بل عارضا لانا نقول ليس من العوارض في العقل
ان لا يحصل في العقل بدون المعروض [illegible] المعروض الخارجي بل ان العقل له الاخذ لهما ولاخذ النسبة بينهما لكن المعقول
من احد جانبي المعقول من الاخر لا جزء الا بل صادقا على الوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع وليس
الامتياز في الخارج من تعقل الخاص لا يكون بدون تعقل ويكون بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا
لافادة تصوره لكن قد يعرف تعريفا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا في نفسه
ومن حيث انه مدلول لفظ اخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم
البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم بانه بديهي لجواز ان يكون الحكم كسبيا او بديهيا خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد
نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف ويحتاج على ما ول الى الدليل وعلى الثاني الى التنبيه يكون ما ذكروه في معرض الاستدلال تنبيهات
وقد يقال الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء واحتج من مال لذلك بتشكيكات
منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا لزوما للقائلين بان حقيقة الوجود ومعنى التجرد معلوم قطعا
ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سيأتي ومنها انه لو تصور لارتسم
في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا امتنع مثلا ن والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة
الكلية للوجود على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك
فظاهر انه ليس قيام الوجود كذلك لما مر من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط اما الجواب بانه
يكفي لتصور الوجود وجود النفس كما يكفي لتصورها ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا تختلف
الا بالاضافة والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض له ومنها ان
تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب
المطلق وهو نوع من العدم المقابل للوجود ولا يعقل الا بالاضافة الى الوجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه
ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان السلب لا يعقل
الا بعد تعقل الوجود ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود [illegible] البحث الثاني المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري
ان وجود كل شي عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على
ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة لا تختلف الا بالقيود والاضافات حتى ان وجود
الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب
والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين
في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية بخلاف الانسان فان له عقلا وفي الواجب نفس الماهية [illegible]

للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجود
الكون في الاعيان فوقع البحث بلث مقامات الاول انه مشترك معنى الثاني انه زائد ذهنا الثالث انه في الواجب
ايضا والاتصاف الاول نحن نتكلم لانسان او المذكور في كتب المتكلمين تنبيهات تعلى الاول وجوه الاول انا اذا
نظرنا الى الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل
اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي
في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثاني انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك
بين اقسامه ضرورة انه لا معنى لتقسيم الشيء الا تعيين ما يصدق هو عليه كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض
الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يفيدنا لان المقصود
بين الواجب والممكن رد على من زعم عدم الاشتراك اصلا او لانه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات او
الى السائر في الكل بان نقول الموجود من الممكن اما جوهر او عرض ومن الجوهر اما انسان او غيره فان قيل على الوجه
لم يجوز ان يكون الامر الباقي المقطوع به هو تحقق مع من معنى لفظ الوجود لا مفهوم له كلي وان يكون البحث لبيان
اللفظ المشترك لتعال العين اما فوارة او باصرة لا لبيان اقسام مفهوم كلي قلنا لا نا نجزم بهذا الحكم مع قطع
النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فانا لو فرضنا لوجدان بالماهية والتشخص حيث نتمم الجزم بان لهذا الحادث ماهية
وتشخصا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا وبعين كل منهما الى الواجب والممكن مع الاشياء من الماهيات والتشخصات ليس
بمشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات الخصوصية ولا نقض
وانما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة جعلناها مفهوم الوجود ولا خفاء في شيء من الوجوه لا يدل على ذلك الثالث انه لو لم يكن
للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود بالمعنى او معدوم كان العقل
يجوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويحتاج الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان
الحصر ايضا لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا اعرضنا عما ذكره العلوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله
لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجها برأسه الرابع تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان
ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعا فان قيل لا نسلم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود بعين الحقيقة والعدم
فلكل رفع يقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون الشرك او بمعنى بعض الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد
بالاضافة فان قيل لا خفاء في ان اللاانسان واللافرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء
كل منها لم يتحد مفهومه قلنا الكل مشترك في مفهوم لا وهو معنى العدم والامتياز بالقيد المضاف سوى هذا والدليل على الثاني وجوه
منها ان زيادة الوجود على الماهية امور تعلقها الوجود وينافي الحمل الماهية وذاتياتها الاول صحة السلب فانه يصح سلب الوجود
عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها الثاني افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية
المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها الثالث اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت
الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الحق مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها الرابع اتحاد المفهوم فان
الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان ومفهومات الانسان والفرس والشجر مختلفة الخامس الانفكاك
في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها في الخارج فقط وفي الذهن فلانا لا نعلم ان المتصور هو الوجود في العقل
ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل ثبوته ولو سلم فيجوز ان نوجد في الخارج حال لا تعقله اصلا وانتفاء فيصدق بثبوت الماهية
فالدليل والوسلم

عين الموجود ولا تصور لشيء في الشيء والقوم وجعلوا عن الوجود ومنها احتجاجهم انه موجود اولا فيقول موجود بوجود هو نفسه
فلا يتسلسل قيل انه اعتباري محض لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه
فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود ولانه اما
ان يكون جوهرا فلا يصح صفة للاشياء او عرضا فيقوم بالمحل دونه والمقوم بدون الوجود محال ولان ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية
من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها جار بعينه في الوجود فانا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو وجد لكان وجوده
زائدا او يتسلسل ولهذا ابتنى بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا نعقل
الوجود المجرد ونطلب بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجوده زائدا او يتسلسل ولا مخلص الا بان الوجود المقول على الوجود
اعتبار عقلي كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة على ما سيأتي ومنها احتلافهم في ان الوجود في الحاصل
نفس الماهيات او زائد عليها كما سبق ومنها احتلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل
عن الاشعري او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا او مشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم
الكون لكن لا على السوية وهو الحق فصل المبحث الثالث الوجود على مراتب اعلاها الوجود في الاعيان وهو
الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس الحقيقة بالوجود في الاذهان وهو وجود
غير متأصل يعبر عنه بالظل للحقيقة يكون المتحقق في الذهن الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو وجدت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما
ان ظل الشخص لو تجسم لكان ذلك الشخص ثم الوجود في العبارة ثم الوجود في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات
الشيء وحقيقته مجازيان اذ ليس الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء ذلك
اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته ثم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك
اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان والكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق
فللذهني على العيني وللفظي على الذهني وللخطي على اللفظي فيتحقق ثلاث دلالات اولها عقلية محضة لا تختلف
فيها بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال ولا المدلول اذ بانى لفظ عبر عن السماء فالموجود منها في الخارج
هو ذلك المتحصل في الذهن هو الصورة العينية المطابقة والاخريان اعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة
الخط على اللفظ وضعيتان تختلف الاولى منهما الدال بان يعبر طائفة بلفظ كالسماء وطائفة اخرى بلفظ
آخر كما في الفارسية وعربي لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف الثانية على الدال
الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يختص بالاختلاف المدلول بل قد يكون بمجرد العادة في كلفظ
كلفظ السماء يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يلزم منه
شيء آخر فاذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية لا معنى لنفيها والعلم بها سوى حصول صورها
بمنزلة ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا انه لا يحكم على الاشياء بما كان الحاصل في الذهن هو الصورة
ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم حادث فالحاصل في الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم
بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل نحن قاطعون بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء ما يعقل من الاعيان
والدلالة عليها والقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور الذهنية نعم لما لم يكن للمعقول وجود في الخارج كان المدلول
هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصور الذهنية فاما انكارها فلم
يتبع المحل ولما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة في النفس ويعلم ثبوت الحكم لما في الخارج حصول الخارج حلول الصورة

والصورة هو مدلول اللفظ واما كونها مدلول الخط فهو اللفظ والحكمة فيه قلة المؤنة حيث اكتفى بحفظ صور معدودة
تترتب بها حروف الالفاظ من غير احتياج الى ان يحفظ الكل مع صوره مخصوصة والله اعلم قوله ويستدل كونه
العلم سيما العلم بما لا تحقق له في الاعيان مقتضيا الثبوت امر في الذهن ظاهر لجري مجرى الضروريات ممن ههنا زعم
بعضهم ان انكار الوجود الذهني انكار للامر الضروري والتنزل المثبتون بوجوه الاول انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له
في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومرجع الايجاب
الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه لا يعقل فيلزم ثبوت الممتنعات ليصح هذه الاحكام واذ
ليس في الخارج ففي الذهن وتقريره اخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في
الجملة فيكون في الذهن وما يقال انا الحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية معناه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه لا يريد الثبوت
في الخارج فيجوز او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارج والذهن لا يستلزم
ان يراد احدهما بالعلم الخ او المصادرة الثاني ان الكلي معلوم وكل معلوم ثابت ضرورة متميز عند العقل فالكلي ثابت وليس
في الخارج لان كل ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن الثالث ان من القضايا ما هو حقيقية وهي تستدعي وجود
الموضوع في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا تنحصر الاحكام
في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه او حادث او مؤلف من الاجزاء التي لا تتجزى الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فالحكم
على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف ما يشعر بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية
وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض بانا لا نم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع ولئن سلم ان ثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع فهو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر
بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع والمحكوم عند
العقل مع تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلاثة الى انا نتصور وندرك امورا لا وجود لها في الخارج فيكون ثابتة في الذهن
لان تعقل الشيء انما يكون لحصوله في العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية او بنفسه وهذا هو المتنازع
لان القول بكون التعقل بالحصول في العقل انما هو رأي القائلين بالوجود الذهني والا لكان العلم مبنيا عليه فانه في
اثبات المط والجواب انه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة
عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات تعلق والتعلق بين العاقل
وبين المعدوم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة ولا امتناع في ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما
الممتنعات في الخارج بعين كونه في الذهن فان قيل ما ذكرتم في الجواب ان التعقل لا يوجب الا وجودها في الخارج لا يلزم ان يكون موجودة
في الذهن لجواز ان يكون قائمة بنفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ما سيأتي في مباحث الماهية وكالمثل المعلقة التي يقول بها
بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود شبحا في عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ما سيأتي في آخر المقصد الرابع او قائمة
ببعض المجردات كما يدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكليات في العقل الفعال ويشبه ان يكون هذا مراد الامام بالاجرام
الغائبة عنا والاقسام المعدومات بالاجسام فما له تعقل قلنا الكلام في المعدومات سيما الممتنعات ولا خفاء في امتناع
قيامها بانفسها في الخارج ولا بالعقل الفعال بصورتها كالاصور الممتنع بل على الاعراض نعوم بصورها مع تعقلها ايا ما
وبهم يستلزم المط من حيث انه يستلزم كون التعقل بحصول الصورة في العاقل فيرتسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود
الذهني ثم لما كان تحلي التعقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا لحصول صورتها في العقل وذكر صاحب المواقف ان

انا لم نسلم في العقل الفعال لما كان الصورة والماهيات الكلية تثبت الوجود الذهني له حصنا اثبات نوع من التميز للمعدوم
غير التميز بالثبوت الذي سماه الوجود الخارجي سواء اخترع العقل تلك الصور او لاحظها من موضع اخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر
لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك لحصول الصورة في العقل هو اول المسئلة قوله
بسلك المانعون لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه اقتصر المانعون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول لو
كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا او باردا وهو محال لما فيه من اجتماع
الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان تحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها
وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل
الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت الجواب ان
مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة
ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والمستحيل انما هو تعين هويتي الحرارة والبرودة لا صورتهما والذي علم بالضرورة استحالة حصوله
في العقل والخيال هو هويات السموات لا صورها الكلية والجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء
لو كان الوجودان متأصلين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت فلا يلزم من حصول المعدوم في الذهن الموجود
في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورته والوجود غير متأصل ومن الذهن في الخارج هويته والوجود متأصل وبالجملة
فماهية الشيء اعني صورة العقلية مخالفة للهوية العينية في كثير من اللوازم فان الاولى كلية مجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار
بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة
واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم يكن
صورة لها قوله المبحث الرابع قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشيء ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة
ام لا والمذاهب اربعة بحسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك انه اما ان يكون
المعدوم ثابتا اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة او لا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف
الثبوت والعدم يرادف النفي وكما ان المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود
والمعدوم واما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس ولفظ المساوقة يستعمل عندهم في الاتحاد في المفهوم
فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متساويين ولم يرد في اتحاد مفهومي الوجود والشيئية بل بما يرى
نقيضا بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتد بها بخلاف قولنا السواد شيء فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم الكائن
له تحقق في الخارج او في الذهن فموجود وثابت وشيء والا فمعدوم ومنفي ولا شيء واما القائلون فمنهم من خالف في نفي الواسطة والبعض
ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت اي في الخارج لان نفي الكلام
عن نفي الوجود الذهني والا فالمعلوم موجود في الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو
الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا يكون موجودة
ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها فهي لا تكون
الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لا تكون ذاتا
فلا تكون موجودة ولا معدومة ولذا قيدوا بالصفة واحترز بقوله للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم
لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقوله لا معدومة عن الصفات السلبية قال الكاتبي وهذا الحاصل

على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم قلنا انا لا نم هو الاعراض لو ثبت
ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه ثم قال واول من قال بالحال ابو هاشم
وفصل القول فيه بان الاعراض اما ان لا يكون مشروطا بالحيوة كاللون والرائحة لا يوجب لمن قامت به حالا او الا الكون
فانه يوجب حالة الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحيوة فانما يوجب حالا لها او لا كالعلم للعالمية والقدرة
للقادرية ونقل عن القاضي وامام الحرمين ان كل صفة وجودية يوجب للمحل حالا كالكون الكائنية والسواد الاسودية والعلم العالمية
ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فموجود
والا فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار آخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت والا فمنفي وكل ماله كون في الاعيان
فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في الاعيان وليس كل ما لا كون له
لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا ومنهم من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة
قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون
في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فمنفي فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود
والمعدوم واسطة هو الحال وظاهر العبارة يوهم ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال
بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنفي على ما صرح به في المحصل من ان القائلين
بكون المعدوم شيئا لا يقولون لكل معدوم بل … فالاولى في هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق
فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وهي المعنى السابق
انه ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت وان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم قوله لنا في المقامين اي في نفي ثبوت
المعدوم وفي نفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة فانها قاضية بذلك اذ لا نعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا
او خارجا ومن العدم الا نفي ذلك والكل مساوق الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود فيه كما لا نعقل الواسطة
بين الثابت والمنفي كذا بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والنفي من العدم
وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها السكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه قوله والاستدلال هنا
من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شيء
من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا وجه اللزوم ان التاثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلي لا يتعلق
المقدورية واما في الوجود وهو حال اما عند المثبتين فظاهر واما عند النافين فبناء على كلامهم والاحوال ليست
مقدورة باتفاق القائلين بها ولان اعدام الوجود لعينه … له وعالمية من قام به العلم على تاثير القدرة ضروري واما التمسك
بانه لو كان مثل عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون العلم والحركة وتؤدي الى ابطال القول بالاعراض
فلا يخفى ضعفه ثم المقدورية لا تستلزم ثبوت الازلية … الوجود بل الازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه …
لا يتوقف على غيرها لانهم جوزوا الثبوت بلا علة او لعلة غير قادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان تكون تاثير القدرة في جعل
الذات بالوجود لا يقال الاتصاف … اولا فلانه لو ثبت لكان الاتصاف ثبوته وتسلسل واما ثانيا فلانه لا يتحقق
من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط واللازم
اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لا يكون بحسب الخارج الا معدوما لان الماهية من حيث هي هي انما
هي في التصور فقط لانا نجيب عن الاول بانه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على اتصاف فلم لا يكون …

التسلسل في الثابتات وانما قام الدليل عليه في الموجودات وعن الثاني بانا لا نم استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود …
… عند الاتصاف موجود اذ ذلك الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس
بثابت في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم مبني على القول بزيادة الوجود مع انهم زعموا ان الوجود
امر زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو الماهية عن صفة الوجود وايضا لما اعتقدوا ان الوجود صفة …
او معلوم … وهو لا يتصور ذلك في النفي الصرف انتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ولجواز الحكم لان الماهية اذا كانت ثابتة
قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعه ارتفاعها قال الثاني ان المعدوم متصف بالعدم الذي
هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت
واجيب بانه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي فلا نم ان كل معدوم متصف
بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه رفعا للوجود الذي هو اخص من الثبوت ولئن اريد
انها صفة هي نفي وسلب كاللاحجرية واللاوجوب مثلا وظاهر ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف
بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية … يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية
الثالث لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب
الممكنات وتعدد الواجب وتقريره انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن فيكون محتاجا مسبوقا بالنفي فيكون
الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي … بناء على كون كل ممكن الثبوت محتاجا … المسبوق بالنفي لا يمنع كون الذوات
ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب … عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو
اعم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهذا لان القدر الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل الذي هو القدر
الذي بقي على العدم لقدر متناه واجيب بانا لا نم ان الزائد على الغير المتناهي يكون متناهيا وانما يكون لو كان ذلك الغير
متناهيا وليس كذلك لان الباقي فيه على العدم ايضا غير متناه كالكل فان قيل … من الكل … عند التطبيق ينتهي ويلزم
تناهي الكل فالجواب النقض بمراتب الاعداد ومنها الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول
بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص … او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فان كان
مساويا او اخص صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وان كان اعم لم يكن بعضه …
والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت
وهو باطل ضرورة … الصدق … على الاقرار هذا تقرير الامام على اختلاف عباراته وقد اعترض عليه بعضهم النقض فيما بين
العدم والنفي ثم قال واذا لم يكن العدم نفيا هو بل ثابتا وهو صادق على النفي … هكذا كل نفي عدم وكل عدم ثابت فكل نفي
ثابت وهو محال واجيب عنه بعبارات محصلها انا لا نم انه لم يكن نفيا … ثبوتها نفيا محضا لجواز ان يكون معنى ما يكون بعض
افراده ثابتا كالمعدوم … وبعضها منفيا كالممتنع … القدر … وهو لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي
ثابتا وزعم صاحب … ان الاستدلال الزامي تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفي فكان مميزا عنه فكان
ثابتا لان كل مميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت ولا
خفاء في ان الجواب المذكور لا يتاتى على هذا التقرير … لم يضبط مراد المستدل حيث كون كلامه الزاميا مقبول
الجواب المذكور انما ورد على تقرير الامام ولا … لا الزام على انه لو قصد ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا … يكفي ان يقال
لو لم يكن المعدوم والمنفي واحدا لكان المنفي مميزا عنه فكان ثابتا على ان الحق انه لا يعلق لهذا الالزام بكون المعدوم ثابتا فقال …

لو كان المنفي مباينا للموجود كان متميزا عنه وكان ثابتا ولعمت مشتوى كيف جعل خصوص المعدوم مسلما لكونه ثابتا مع عدم التميز في الخالين فان قيل على المعوزين لما كان زعم الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكلف ليتفرع عليه ثبوت المنفي وهلا قال من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفي لزم ثبوته

قلنا زعم ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا اشير في المواقف لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم اعم باعادة لفظ المعدوم دون ضمير الا ترى ان حاصل كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا وما في البينة لان المراد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه ليتم الحصر وفي تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق ويبين الملازمة بانه صادق على كل منفي قوله تمسك المخالف القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما متميزا عن غير المعلوم ومرادا متميزا عن غير المراد ومقدورا متميزا عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية ككذا وذاك والاشارة تستدعي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى نفي الصرف الثانية ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي على ما سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يستدعي الثبوت في الخارج فهو ممنوع لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد وعن الثاني انا لا نسلم كون الامكان ثبوتيا يستدعي كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل لا خفاء في ان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم الواحد في حيزين بعضها متميز عن البعض عن الامور الموجودة مع انها منفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق من المركبات الخيالية متميز وممكن مع انها غير ثابتة وفاقا ففيه رد بالاول ومعارضة او نقض على الوجه الاول وبالثاني على الوجهين وقد يورد النقض بالاحوال من الوجود ونحوه فانها مع تميزها ليست بثابتة في العدم الا عندكم لها ولا وجه لما مر من ان الحال صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا اعني الوجود او معدوما اعني العدم او لا موجودا ولا معدوما وهي تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا حتى يلزم ثبوتها في العدم الثالث ان صح كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغير او لم يوجد وبيانه ظاهر لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانا نسلم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا او هو مع الجواب انا لا نسلم استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان وجوب السواد باقيا عند ارتفاع موجب السواد وهو ممنوع لجواز ان يكون بارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود او لازما له فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا او هو بديهي الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اي ليس السواد سوادا فلا نسلم استحالته وان اريد العدول اي السواد المتصف بعدم السوادية فلا نسلم لزومه وانما يلزم لو كان السواد متقررا بعد ذلك لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لازما كان او مفارقا فكون السواد سوادا وحد غيره او لم يوجد فلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا وجد الغير او لم يوجد وهذا لا ينافي كونه موجودا مع قطع النظر عن الغير لا مع استنادا قوله هذا في الشيئية بعد ان ما ذكر من الاصطلاح في الاصطلاح وانما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اصطلاحات نظرا الى الاستعمالات فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شايعا في الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله وقد خلقتك من قبل ولم

سنا لا ينفي الاستعمال المجازي بل الحقيقي وما ذكره ابو الحسين البصري والنصيبين من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم وهو مذهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمه ان يكون المستحيل شيئا وهم لا يقولون به الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على حياته او يمنع عدم قولهم باطلاق الشيء عليه فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستحيل والذي لا قائل به هو كونه شيئا مع الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس يستحيل موجودا كان او معدوما وما نقل عن ابي العباس الناشي انه اسم للقديم وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام ابن الحكم انه اسم للجسم مستبعد جدا من حيث انه لا يقبله اهل اللغة ولا عموم عليه بعضهم من جهة وقوع الاستعمال في غير ما ذكروه وكل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما في قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير مع ان الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلا بد من الرجوع الى امر اخر من نقل او كثرة استعمال او مبادرة فهم او نحو ذلك قوله احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لكان له وجود وتسلسل ولا معدوم والا لاتصف بنقيضه اي بما يصدق عليه نقيضه وذلك لان المعدوم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للموجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاموجود واجاب صاحب التجريد بان الوجود لا يرد على القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما لا بعينه من التسليم الموجب والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة لا بد ان يكون مما من الناس والوجود ليس بثابت كانه ليس بشيء وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفي ليس ثابتا ولا منفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر من الجزم لان ما ذكرت قول بالواسطة بين الثابت والمنفي بارتفاع النقيضين واجاب الامام بانا نختار ان الوجود موجود ووجوده عينه لا زائد ليلزم تسلسل الوجودات فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبي فهو ان لا ماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا نختار انه معدوم واتصاف الشيء بنقيضه انما يمتنع بطريق المواطأة مثل ان الوجود عدم معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود ذو عدم فلا لم يستحيل فانه بمنزلة قولنا ذو الحيوان هو السواد والبياض وسائر ما يقوم به من الاعراض والاقرب ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود اخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا ان الوجود موصوف بهذا المعنى تحقق وان اريد به انه في حد ذاته وجود فلا يدعيه الواسطة بين المعدوم والموجود مع حالة الوجود هذا والحق ان الشبهة قوية لان الكلي الذي له جزئيات محققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون كليا ولا معدوما والا لكان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم وايضا الحسن كالسواد ليس بموجود لكلية ولا معدوم لكونه جزءا من الماهية المحققة كالانسان وايضا حسن الماهيات المحققة من الاعراض كلونية السواد ليست معدومة لما ذكروا ولا موجودة لاستلزامه قيام العرض بالعرض قيل اي اللون بالسواد لانه محمول عليه وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقيل الى اللون بالفصل الذي هو قابض البصر مثلا لكونه المحمول بالعكس لكون الفصل متقوما بالحصة والكل فاسد لان جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعم لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لا يكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا فيه وقوامه كالجنس للنوع او منع كونه علة لتقومه وتحصله ماهية حقيقة كالفصل للجنس لا يمتنع كون ذلك الشيء قائما به سيما اذا كان محمولا عليه الا ترى ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ العرض والعام ولهذا ذكرنا اشارة في المتن بقولنا ان مثل هذا العام ليس من عام العرض بالمحل في شيء ولم نتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما يثبت بالدليل او يكون على طريق الالزام ولما كان ههنا محل تحقيق يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه العمدة وهو ان الشيء الخارجي تارة يمتاز فيه الكلي والمتخصص يحصل من تركيبهما الشخص كالانسان الحيوان والفصل يحصل من تركيبهما النوع المحصل ان الشيء الخارجي هو الانسان الكلي والامر هو مخصصه زائد تركب منهما زيد وكذا النوع ليس في الخارج شيء هو اللون واخر هو نفس البصر واخر تركب منهما هو السواد لما لزم من عام واحد من الفصلية يا اخرها على كل فرق من الفصل عام العرض بالعرض بل فيه الوجود امر واحد وانما التركب والتمايز بحسب العقل فقط فلا يلزم منه الا كون الكلي او الجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه وانما التعجب منهم كيف ادعوا ان

ليس له ان يكون من افراد اللاموجود الذي هو بمعنى الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم بمعنى الموجود بل اخص منه قوله
واما يلزم الجهل اعترض الامام على قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد الكلام
في ثبوت الحال وثبت المط وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام في تصور الاجناس والفصول لا الحكم به فلا يعتبر مطابقته فلا يلزم
الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز فدفع بان مراده ان هذه التصورات بل التصوران لم تطابق الخارج فذاك والا كان جهلا والجواب
انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة صورة على حدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو احكم في الذهن على انها
صور لامور متمايزة في الخارج وان اريد ان يكون بازائها هوية يكون التحقق الخارجي تلك الهوية والمتحقق في الذهن تلك الصور فلا نم
ان المطابقة يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يفرض العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات محمولة على
متحقق في نفس ماهيته قوله ونوقض الوجهان بالحال تقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت متخالفة في
فكان ثبوتها زايدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك مخالف لما به الامتياز وثبوتها ليس بمنفي فيكون ثابتا ويتسلسل لما ذكرتم في الوجود تقرير
الثاني ان الحال هو يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزءا من الثابت وكذا الحال
كان جنسا للانواع وان كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا قلت قبل الحال لا يقبل
التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق هنا ما به الاشتراك وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها وتسلسل الاحوال
حال الكلية اخر للجزئية او حال الكلي اللونية اخر للمحلية ليلزم ما ذكرتم خلاف الموجودات فانها قابلة لذلك بغير اكم وايضا لا يستحيل التسلسل في الامور
الثابتة وانما قام الدليل على انتفائه في الموجودات فلنا قبولها التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيئين ان كان هو المعقول من الاخر
فهما متماثلان والا فمختلفان وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اما حالا او صفة وعلى التقديرين فلا يقوم الا بالموجود ليس بشيء لان الصفة
موسوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد به حال او صفة موجودة فلم لا يجوز التسلسل في الامور الثابتة كما قام على بعض لو لا امتناع
التسلسل عليه كي واما ما ذكره الامام من انا لو جوزنا ذلك لانسد باب اثبات حوادث لا اول لها واثبات الصانع القديم فضعيف لانا لا نجوز في
الموجودات ويتم اثبات الصانع وتقرير القوم في نفي الحال ان الاحوال حتى الخصوصيات لها متشاركة في عموم كونها حالا وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيلزم ان تكون للحال حال اخرى لا الى غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخر
وكذلك لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال فلا يلزم تسلسل الاحوال وارده
الحكم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ليس بموجود ولا معدوم ولعل المراد المحتمل حالا
انه ليس بموجود ولا معدوم فان الحال عندهم مشتمل على امر سلب الوجود والعدم المتحقق بتلك الامور التي يسمونها حالا والمشترك الاحوال
اي لا يوصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان يسد احدهما مسد الاخر والمختلفان ذاتان لا يسد احدهما مسد الاخر والحال
ليس بذات لانها التي يدرك بالانفراد والمشترك يدرك بالانفراد ح يكون المدرك منه احدهما هو المدرك من الاخر وليس قوله
الثالث اي من وجوه اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد له ويتسلسل الى اخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولا معدوم والا لكان
الفاعل موجدا الا بعد صدور المعلول عنه لم يتصل له صفة فكان لم يكن قبل الصدور موجدا فكذا بعده لان الحال بحاله ان يحصل صفة لانا نقول
مثل هذه الاسمية في الامور الموجودة لان ذلك ايجاد للمعلول وهذا الايجاد للوصف الذي هو الايجاد والجواب انا نختار انه معدوم ولا نم لزوم
ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابي لا يستدعي كون الوصف الذي اخذ منه المحمول متحققا في الخارج كما هو لا يرى في الخارج اجتماع
الضدين ممتنع في الخارج مع ان كلا من النوع والامتناع معدوم في الخارج قوله ولم لا يكون المعدوم ثابتا والحال ثابتا على
هذين الاصلين متفرعات مثل اتفاقهم على ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة
في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى انه لا تباين بين تلك الذوات بل يختص الى الاختلاف وانما الاختلاف في الصفات
للمط

واما بالماهية نفسها انها مما هي من غير اطلاق في ثبوت الوجود العيني او الذهني لها بل نلاحظ العقل لنفسه والمصدق
في عبارة الكتاب من انا نتصور ماهية المثلث ونشك في وجوده العيني والذهني ويرد على الاعتراض بانا لا نعقل الخط لان حاصله
انا ندرك الماهية بتصور او لا ندرك الوجود بتصديق او هذا لا اشتباه اكثر فيه واعلم ان هذه شبهات على بطلان القول بان المعقول من
وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء بعضها دل على ذلك الواجب والممكن جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صور جزئية
من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه مختص بصور جزئية من الممكنات
والمثال الاولى لا يصح القاعدة الكلية على الكل بان يقال انما يفيد مغايرة الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية قوله ومنعت
الكلية على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات الاول كون الشيء قابلا وفاعلا
ويجيء بيان استحالة الثاني تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري البطلان الاحتياج الى ما ذكره الامام من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين
والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك والا عاد الكلام فيه وتسلسل الثالث امكان
زوال وجوب الواجب هو ضروري البطلان ايضا بيان اللزوم اما الاول فلان الماهية يكون قابلا للوجود من حيث العروض
فاعلا له من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان الوجود ح محتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة
احتياجه الى الغير فيكون مفتقرا الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة على
معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا
فلو كان ممكنا كان جائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير واجيب عن الاول بانا لا نم انه يلزم كون الشيء قابلا
وفاعلا ويجيء الكلام على دليلها وعن الثاني بانا لا نم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة
على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضروري تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود فبالوجود
او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تتقدم بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية
من غير اعتبار وجود او عدم كما للثلاثة للفردية لكن القابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث
هي لا باعتبار الوجود والعدم كماهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نم الوجود لو كان محتاجا الى الماهية
كان جائز الزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم يكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال
وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته فلا نضره احتياج وجوده الى ماهيته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان
الممكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له قلنا لم يتعرض في المتن للامكان واقتصر على الاحتياج قوله فان قيل العمدة في
احتجاج الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان تكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي
فتتقدم لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها لذاتها لا بوجودها وكما لا ماهية
الممكن قابلة لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام فيما يكون علة لوجود او
موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدأ
للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلاحظ العقل خاليا عن الوجود اي غير معروف بالوجود لئلا يلزم حصول
الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى
الماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب
العقل واذا اخذت تقدم قابل الوجود ايضا كذلك لكن ليس له بحسب العقل فقط الا كالجسم مع البياض مع مقبول
على طريق البحث دون التحقيق لم لا يجوز ان الماهية بوجود نفسه يلزم تقدمها بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي

لذاتها الوجود وسبع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه خلاف الغير الوجود الغير فان دلالة
المعلول حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدا لوجود الغير ومن هاهنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت
ماهية الواجب مقتضية لوجوده ومعينة له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هف
قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غير الوجود لانم ان كل معلول للغير مطلقا ممكن
وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى
الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قولهم قلنا لذاته [illegible] يكون وجود الواجب مقتضى لذات
الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا لا وصفنا الماهية بالوجوب عنينا انها لذاتها تقتضي الوجود ولا او
الوجود بمعناه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غير [illegible] قلنا واجب الوجود لذاتها والوجود واجب لذاته فالمراد
[illegible] ذات الموجود لا ذات الوجود قوله وعورضت بمستند الشكل على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان
وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية مقتضى هو الا وصف لو ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات
وقد مر بطلانه بل واجبا مطلقا بتعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على تجرده [illegible]
على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول محتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف
بالحقيقة لسائر الوجودات الثاني الواجب مبدا للممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدا للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود
كذلك وهو محال لكون وجود زيد علة [illegible] الآفاق فان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدا بل عدمية ضرورة ان
جزئه وهو التجرد عدمي وان كان شرط التجرد لزم جواز كل وجود مبدا للكل الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون
الشيء مبدا لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا لانتفاء شرط المبدائية والجواب ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لسائر
الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به
المخالفة فيكون وجوده مغاير الحقيقة والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع الرابع
الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون
مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب او شرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته
بل بشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فهو ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع
الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع التركيب للواجب او خارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على
حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه اي على الموجود المعلوم
بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وعلى المعلوم غير المعلوم بالضرورة والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص
الذي هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة اشار بقوله لا نزاع في زيادة الوجود المطلق اي على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة الوجود
الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها قوله فان قيل اشارة الى دليل آخر للامام لا يتوقف على ما ذكر بتقريره لو كان الوجود طبيعة نوعية
ما يمتنع من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل كل فرد منها ما في الآخر لامتناع تخلف
المقتضى عن المقتضي وعلى هذا يتجه كثير من القواعد كما سنذكر فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن
وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوده الى منفصل كما سبق والجواب انا لا نم انه طبيعة نوعية بل [illegible] ذلك المفهوم للوجودات
لجواز ان يصدق معنى واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور الشمس وغيرها مع انه يقتضي ابصار الاعشى
خلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة مخالفة بالحقيقة للوجود الواجب التجرد ومنه علة القياس والممكن بالعكس

مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العارض اللازم على موضوعاته كالنور على الانوار لا صدق الذاتي على
تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او مع جزء الماهية ليلزم التركيب كالحيوان لانواعه قوله متنوع [illegible]
مشككا اشارة الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقائق في لازم واحد غير ذاتي سواء
كانت مقوليته عليها بالتواطؤ كالماهية على الماهيات والتشخص على التشخصات او بالتشكيك كالساطع على الساطعات والحرارة
على الحرارات فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افرادا متفقة الحقيقة
واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السوية من غير اولوية ولا اولية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان
من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكره في جواب استدلالات الامام ان الوجود بعد مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في
العلة اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العرض القار كالسواد اشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب اقدم
واولى واشد منه في الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك يكون عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لامتناع اختلافها
على كلها فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته
ثم وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ليمتنع اختلافها في العروض واللاعروض وفي المبدائية للممكنات وعدمه
الى غير ذلك واعترض ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد مخالف [illegible]
لاشتراك فيها اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الواجب بالتشكيك
ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك مخيل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض
ساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وحاصله الامر انه لم يفرق بين التساوي
والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظا او كون الوجود ذات متساوية اللوازم
قوله مبني على ما وقع [illegible] الى البعض لا وهام من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل وهو المط قالوا ان
اختلافه في العروض واللاعروض على تقدير التواطؤ محال وعلى تقدير التشكيك لا ينافي لاستلزامه العروض في الكل فنقول كلاهما
فاسد اما الاول فلما سبق من ان المتواطئ قد لا يكون ذاتيا لما تحته بل عارضا يختلف موضوعاته بالحقيقة واللوازم واما الثاني فلان
كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادة على ما تحته من الوجودات وهو غير المط والمط زيادة الوجود ذات الحقيقة بان يكون كل منها
عارضا لماهية قائمة بها في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد موضوعات مفهوم الوجود المشكك وجودا قائما بذاته قائما بنفسه
مغايرا للغير لكونه حقيقة مخالفة لسائر الموضوعات واما تمسك الامام بان البعض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل
بالمفهومية والحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف جاز في حق الواجب ذاتا مستقلا مستغنيا عن السبب
مبدأ لاستقلال الكل مستقلا فاولى بالبحث حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام قوله فان قيل اي في اثبات المقدمة
الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية بل تمام حقيقة الوجود لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا
اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض
فلا نم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلا نم
لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة وبعضها انما ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون وذلك كافراد شيء
من انواع الحيوانات [illegible] مشترك في مفهوم [illegible] غير متصادق بينها قوله وذهب الشيخ الحكيم القائلون بكون الوجود نفس
الماهية في الواجب والممكنات جميعا لوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها
لما قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما وتحققهما لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا ولا فيحل وهذا

بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو جعلت محلا للوجود محققا اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء
على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تحلل الوجودات ضرورة لزوم هذا الوجود ايضا عارضا
بعض سابقه وجود المعروض واما من جانب الوجود فلانه لو صح والتقدير ان المعنى الشيء اى وجوده زائد عليه لتسلسل الوجودات
فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتمالات وعلى امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول
انه لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض
لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر الموصوفات فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود
على الماهية الموجودة المتوقف على قيام ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يستدعي ماهية
عليه بوجود آخر وهلم جرا فبطل التسلسل مع امتناعه لما سيأتي من الادلة ويستلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود
والماهية يستلزم المدعى والالم يكن الحجة حجة وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل الحجة حيث لا يكون وراء وجود آخر بل كل
وجود مفروض بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين
الماهية وجود آخر الثالث انه وجود الشيء لو كان زائدا عليه لكان الوجود موجودا ضرورة امتناع سلب الوجود بل معنا
وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان يثبت المحل ما لا ثبوت له وبعد مستقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لانا نقول التقدير
ان وجود كل شيء زائد عليه والتحقيق بعض رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق التردد بين الوجود والعدم
والعارض عليها اورد في الشرح الاول انه لو قام بالماهية فالماهية الموجودة اما معدومة فيتناقض او موجودة
او يتسلسل وتقرير الثالث انا الوجود العارض لها معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود
فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات والجواب اما اجمالا فلانه لو كان زيادة الوجود على الماهية وقيامها بها انما هو بحسب العقل
بان يلاحظ كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود معها لاختصاص ناعت بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية
قيام السواد بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا باعتبار المعدومية
التناقض ولا باعتبار الموجودية ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان يسند بالماهية من حيث هي هي ما لا يكون الوجود
معها ولا اجزاءها عليها قيل متصف لان المعروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما ولا بالموصوفية
ولا بغيره والتناقض فيه اظهر لان الاوجب بعض للوجود بلا نزاع ولا اشتباه قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان
لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم فتناقض او الوجود فيلزم
او تسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا
فيلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي
او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظ العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني لزم
تسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني فيلزم الاقتصار على منع لزوم تقدم الموصوف على العارض
بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل
وانما يلزم لو كان وجوده زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه
لما كان كون كل شيء بالوجود ... يكون كونه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر كما انه لما كان التقدم والتأخر مما يلحق
الاشياء بالزمان كان ما بين اجزائه بالذات من غير احتياج الى زمان آخر ... كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون
كونه بنفسه قلنا لم لا يجوز ان يكون وجود الواجب تعالى بمعنى ذاته من غير احتياج الى الفاعل ومعنى كون الوجود ... اذا حصل الشيء

اما من ذاته كالواجب او من غيره كالممكن لم يحقق لحقيقة الى وجود آخر نعوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود
يقوم به فعلى هذا ان قولنا يتحقق الاشياء بالوجود تسامح في العبارة لان الوجود يتحقق الاشياء الا انه يحصل بها والميزان تحقق
يكون عند قيام الوجود به اعتقاد وان ... او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه لان صدق
بعض الوجود هو العدم والا وجود لا المعدوم واللاموجود معناه الامر انه يلزم لو كان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد
والامر كذلك ولا يلزم انه يمتنع ان يتحقق المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام السواد
بالجسم بل بحسب العقل ولا يلزم الا صحة في العقل وقد اجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما
بالجسم الاسود فدور او تسلسل واجتماع للمثلين او اللااسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود بهذا السواد قبيلة العلزم
محال وهذا على محل لا اسود فيصير حال ذاته اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعي ان قيام الموجود
على العارض بالوجود ضروري فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا محيص سوى المنع والاكتفاء بان ذلك انما هو في الموجود
الخارجي كسواد الجسم وهو ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما مر من نفي الواسطة
فان قلت تريد تحقيق مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء وعلى وجه لا يخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم
الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في الوجود ولفظ هستي في الفارسية الى غير ذلك من اللغات مشترك بين معاني لا
تكاد تتناهى من الموجودات ومن مذاهب المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالها ومن مذاهب الحكماء انه كذلك
في الممكنات وفي الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحائف الى ان منشأ الاختلاف هو
اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية
اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم
وهو معنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا مفهوم واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين الموجودات من غير اشتراك لفظي
ويحقق وضعه واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور خفاؤه فضلا عن ان يحتاج الى
الاحتجاج عليه فنقول ادل القائلين بان وجود الشيء زائد عليه لا يعتقد سوى ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء
غير دال على انه عرض قائم به قيام الوجود بالمحال فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام وغيره واد له القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا
سوى ان ليس للشيء هوية والعارض المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة
على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف
خلاف فان الوجود زائد على الماهية ذهنا اي عند العقل بحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية
دون الوجود لا عينا اي بحسب الخارج والهوية بان يكون لكل منهما هوية متميزة هو اخراجهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير المبحث
وبيان ان المراد الزيادة في التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين وظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا يرجح
ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة
ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة
عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير الا
في العقل الخارج وليس في الخارج امر يحصل فيه احدهما دون الآخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود
الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات من المعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما النزاع
في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضاء الثبوت في الجملة فلا يتجه لم يجوز نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود

وانما هو في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يجعل من الوجود مجرد كلي
مشترك بين الوجودات كالاشيء يغاير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع ولا اشتراك
كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زائد في العقل والمجرد الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا انه
ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل
ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي
ذكرنا **قوله** هذا في الممكن يعني ان ما ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهنا يعني كون المفهوم من احدهما
غير المفهوم من الآخر وفي كونهما عينا يعني عدم تمايزهما بالهوية انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة مجهولة
للعقول مقتضية لذاتها وجودا هو الخاص المغاير لماهية المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود
قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجود الممكنات بالحقيقة وان كان
مشتركا لها في كونه معروضا للوجود ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا يعني انه لا يقوم بماهية لو في العقل
كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لانه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو كان [illegible]
العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود بوصفه الى الماهية [illegible]
وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بان [illegible]
كون خاص محتوي [illegible] لا بالتحقق قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب مخالف
لسائر الوجودات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها ووقوع لازم خارجي غير مقوم وهذا لا يوجب
التركب ولا الافتقار كما [illegible] اذا جعلوه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية والموجود لم يوجب احتياجه [illegible]
والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بانه لم لا يجوز ان يكون تلك الحقيقة [illegible] لسائر الحقائق المحققة بعينها الغنية [illegible]
امر غير الوجود اجابوا بان المحقق بعينه الغني عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود في التحقق ضروري وحين [illegible]
بان الوجود مفهوم واحد لا يتكثر ولا يصير حصصا حصصا الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذلك [illegible] لا مع للمقيد [illegible]
المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقائق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة ولكن
متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول لعلة ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج
فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية
بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام الوجود
وعبر ذلك توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصصا حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج
وذاك ونور هذا السراج وذلك وليس كذلك والانصاف ان ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن
ومحتمل مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار واما مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا
قوله فان قلت لا [illegible] من كلام الفارابي وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك
المقابل للعدم على ما لخصه الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعترافا بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون
الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان
مع صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة اذ كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعيان فيتعين
بعض من حاول لتحقيق كلام الحكماء بان الحصة من مفهوم الكون في الاعيان زائد على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذي هو عين

ماهية الواجب فتأكد الاعتراض بان الوجود الخاص الذي هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزمهم
ان يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض وفي الممكن كالانسان مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من
مفهوم الكون وامر ثالث هو ما يصدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به احد ولم يقم عليه دليل
واذا اعتبر هذا في بياض الثلج لزم ان يكون فيه بياضان بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض وآخر معروض لها هذه الحصة
عارض للثلج في بياضه الخاص والجواب ان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما يصدق عليه
من الوجودات المتخالفة وكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلوم
ومفهوم الكون معلوم بل بديهي وكذا في الوجوب مثلا وانما النزاع في ان يكون لوجوده الخاص ماهية مغايرة له بحسب المفهوم كما
في الممكنات وان اريد انه لا معنى للحصة من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود مقولا
على الوجودات بالتشكيك وان المقول بالتشكيك لا يكون ماهية او جزء ماهية لما تحته بل عارضا فقد قال بان في الممكن امرا وراء
الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي هو حقيقته في الاعيان بل نفس حقيقته وكل دليل على ذلك فقد دل على هذا الا
ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس في الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية وآخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك
وجودان على انا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لان مفهوم العام والحصة
منه صورة عقلية محضة ولو سلم فالتغاير بين الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري فمن اين يلزم في الانسان وجودان وفي الثلج بياضان
قوله ثم ان جماعة اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز
ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركب فتعين ان يكون وجودا
وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجردا فمعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق ضرورة انه
لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج ولا افراد كثيرة لامكان [illegible]
تشخص والواجب موجود واحد لا تكثر فيه اجابوا بانه واحد يتحقق موجودا لوجوده هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات
لا بواسطة تكثر وجودها فان انتسب الى الانسان حصل موجود هو والى الفرس موجود آخر وهكذا وعلى هذا معنى قولنا الواجب
موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا احتراز عن
التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل موجود هو وجود الى ذوات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا تكثر في
الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا في الذهن ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام
غلط بل الامر بالعكس لانه لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم لو كان العام ذاتيا للخاص بمعنى هو الجزء في تعقله واما اذا كان عارضا
فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اي عدمه فيكون واجبا فمغالطة وانما يلزم الوجوب
لو كانوا يدعون امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر
لوازم الواجب مثل كونه عالما والعلية للعالم وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع
اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطأة مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من
المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان
في مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى مثل قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اي الوجود الصرف الذي
لا تعتريه اصلا ومثل قولهم الوجود خير محض لان الشر يعني انما هو عدم وجود او عدم كمال لوجود من حيث ان ذلك
العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده فالوجود بالنسبة الى الشيء العادم كمال له فلا يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه مؤديا

الى ذلك العدم بحيث لا علم لا شرطا قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها ان الوجود لا تعقل له ولا مثل اما الضد فلانه
عند الجمهور للموجود مساو في القوة للموجود آخر ممانع له في الوجود وان وصفناه كونه موجودا امتنع الموجود ضد للوجود
ان يمانع شيء من الموجودات وعند الخاص بما يشارك شيئا آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو
المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود لانه لا يقوم الشيء بدونه ولو سلم فلا يتصور وجود ما يعاقبه
ومنها ان الوجود ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لا اجزاء له عينا ولا ذهنا والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل
في الخارج ان كان التركيب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا او موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان عدما او معدوما لزم تقوم الشيء بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود لانه ما من شيء الا
وجود وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغايته الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه العوارض ولا اشتراك
الموجودين في الشكل العام والحيوان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه الواجب مالم يثبت مساواتها
لكون الواجب هو الوجود المطلق بناء على تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اي الامور التي تمتنع
عن المحل اعلاء وتمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل ومثل
فان قيامه بالمحل خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية اي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى من حيث الحادثي بها
كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقائق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعيان شيء هو الوجود
او العرضية مثلا واتحاد الاعيان هو الانسان والسواد مثلا وههنا نظر من جهة انه ما انساق اليه البيان هو لزوم وجود
من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام في الوجود المطلق ومنها انه يسعها الواجب والممكن لانه ان كان
الى سبب ممكن والا فواجب اي القدم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فحادث والا فقدم ومنها انه يتكثر
المتشخص كوجود زيد وعمرو والنوعي كوجود الانسان والفرس والجنسي كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو
المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحمل عليه الوجود
ولو سلم فالقيام ههنا عقلي والماهية بلا حظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان لا ينفك عنه
عقلي فظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هي نفس الوجود المطلق يتكثر بالاضافة الى الى او النسب
مجمعة بابعضها موضوعة له وكان المراد لزم الوجود المطلق يكثر ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة يكثر الموضوع
ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كالسبق في حقه ممكن فحمله في حق الواجب وتقدس وبالجملة فالقول بكونه
هو الوجود المطلق مبني على قاعدة فاسدة مثل كون الواحد بالشخص موجودا في الخارج منشأ العدم لذاته وسلم
الحق العقلاء على مثل كون الواجب شيئا مشتركا بين الوجودات معولا عليها بالتشكيك معدود او نوع المعقولات
الواجب مبدأ لوجود الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة والحياة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك
مما اورده الشرع **فصل** وما اعجب حال الوجود يبحث من اختلافات العقلاء في احوال الوجود مع اتفاقهم على انه اعرف
الاشياء مع ان العقل من حال الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي يحمل
لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد كوجود عمرو بمنزلة قولنا
واله عمرو والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في ان الواجب ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى انه
على ما ذكرنا وذكر بعض الفضلاء المعتمد منها اختلافهم في انه عرض اوليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود
الحق وفي كلام الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يقوم بنفسه بل بمحل

بالصفات لا في الحقيقة والا لكفى على كل ما يحق على الآخر وهو باطل بالضرورة نعم اول كل نوع متساو في الحقيقة وهو ظاهر على انه لا يجوز العطف ان
للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحياة مع الشك في وجوده مع قيام عليه البرهان وذلك لا يلزم جوازه اتصاف المعدوم الثابت
بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز الشك في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالحركة والسكون لجواز ان يتصف بذلك في العدم
فيحتاج في وجودها الى دليل منفصل وذلك جهالة عظيمة والجواب بانا بعد ما نتصور ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم
لا بد ان يكون كذلك يجوز ان يشك في ان للعالم صانعا كذلك وبانا بعد العلم بان كل ما لو وجد كان صانع العالم لو وجب ان يوجد
بتلك الصفات يجوز ان نشك في انه موجود في الخارج ليس بشيء لانه لا يتوقف على كون المعدوم شيئا وثابتا في الخارج بل يصح على قول النافين
ايضا الا ترى انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود متحققة في الخارج وان لا تصديق بوجوده الى الدليل القطعي
بان لا شريك للباري ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المغايرة للباري ليس في الخارج
واعلم انهم وان جعلوا هذا النوع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأي القائلين بان للمعدوم صفة **قوله** واختلافهم من تفاريع القول
بكون المعدوم شيئا اختلافهم في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد بالسوادية الى غير ذلك بالمعنى
صفة الجنس كالحلول في المحل التابع للسواد فقال الجمهور نعم لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات الكانت واحدة لانها احتملها
في العدم فيكون متماثلة في الوجود لان ثبات الذات لا يزول واما حقيقة الغير فيكون بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية ولان التحيز اللازم
للجوهر حالة الوجود ليس لنفس الذات ولا الالة موجودة والا لكان لازما للعرض فتعين ان يكون لصفة يتصف بها في حالة العدم واختلفوا في التساوي
في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالصفات كالحقائق المتشاركة في الوجود وفي الارد شيء مما ذكروه وذهب ابو يعقوب الشحام وابن عياش الى انها في حالة العدم
عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاته وهو ظاهر ولا لصفة اخرى
والا لتسلسل بل لمباين ولا يجوز ان يكون موجبا لاستواء الكل الى السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا
للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاتها المخصوصة هو الخلاف
فظاهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم الفرق بين العارض الذي هو الذات والمعروض الذي هو الذات المخصوصة ومنها
اختلافهم في التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة ثابتة للجوهر حالتي الوجود والعدم والتحيز وهو بعضها
للجوهر تابعة للوجود اي صادرة عن الجوهرية بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر في الحيز الذي يسمونه
الكون فذهب الشحام والبصري وابن عياش الى ان الجوهر نفس التحيز
اذ لا معنى للجوهر الا المتحيز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدوم هل هي صفة ثابتة للمعدوم حالة العدم فاثبته
ابو عبد الله البصري ونفاه غيره لانها لا تفتقر الى الذات فيكون فان كان علتها الذات او الفاعل الموجب
لزم دوامها فلا توجد الذات وان كان هي الفاعل بالاختيار ابتداء او دوامها لزم حدوثها وهو
ومنها اختلافهم في ان الجواهر المعدومة هل هي اجسام في العدم فنفاه الجمهور واثبته ابو الحسين الخياط **قوله**
ومثل بعضهم للحال من تفاريع القول بالحال بعضهم الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة
بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك ككون السواد لونا فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء
ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا
تلك الصفات احوالا وادعوا على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود ومنها تقسيم تلك الصفات في الجواهر
الى ما يعود الى الجملة اي مجموع ما يتركب عنه البنية كالحياة وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل
اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكائنية وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل

كالوجود والى ما يتبع الوجود من شرطه كالحلول في المحل قوله فان قلت لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم
في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب الى ثبوتها اي الواسطة كثير من العقلاء الجمهور
حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بالبديهة بان لو سواه في الواقع ولم
يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيأتي فجوزوا عن هذا التوهم لثبوت
في الخارج لما توقفه من شائبة التقرر والتحقق مع نفي الوجود الوهمي وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات
ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا التفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات تتصف بالوجود
تارة وتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما
الثاني فهو انهم وجدوا البعض مما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد
قد قام الدليل على انها ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما راوا الموجودات تتصف به سواء
وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع
من المعاني تحققا ما في الخارج وليست بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال توضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة
ففيه بجزء كل منها صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجود به والموجودية ذاتية فلا يكون في معدوم ضرورة التفرقة بين
الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة قوله واما ثانيا فلذلك ذكر صاحب المواقف على
طبق اصل النسخ انه نظر ظنا وسائر العقلاء ان مبنى اثبات الواسطة على انهم وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض
الوجود لها فسموا المتحقق منها وجوديا او ارتفاعها عدميا ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها اصلا كالاعتبارات العقلية
التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست محققة ولا من شانها التحقق فعندنا
تقابل الوجود والعدم تقابل الايجاب والسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا الظن لا يغني عن الحق شيئا
اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص لا على ما قرره
صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال ح يكون ابعد عن الوجود من المعدوم
لما انه ليس له تحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم جعلوه ذا قدر في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد
الوجود ولذا جوزوا كونه جزء الموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكروه في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له
تحقق لا باعتبار ذاته بل بتبعية الغير او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل بتبعية الغير ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق
الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من اللازم التحقق
بالتبعية حاصل له قوله البحث الخامس قد اشتهر خلاف في تمايز الاعدام فان اريد ان ليس التمايز امرا محققا في
الخارج او ليست للعدميات او المعدومات هويات عينية متمايزة فضروري لا يتصور فيه نزاع وان اريد انه ليس
لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فنبط لان عدم العلة موجب
لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط وعدم الضد
عن المحل مصحح لحلول الضد الاخر بخلاف عدم غير الضد ولما لم يكن التمايز الا بحسب العقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو
وجود ذهني ام لا ذهب صاحب المواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته نفاه
لان التمايز لا يكون الا في العقل اي بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك لوجود في الذهن على ما رآه المثبتين لم يتصور
معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهني فلا يكون التمايز الا للموجود اما من نفاه

البتة لان الاعدام

البتة لان الاعدام وليست لها شائبة الوجود متمايزة في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين
للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها قال المولى ...
تعالى في بيان التوجيه انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني
حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وكانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم
التمايز لعدم الثبوت اصلا قوله في العدم قد يوصف بعض لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة لان يعترض
بان التمايز ح يكون للموجودات الذهنية على ما هو راي المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب
بذكر مسائل يدل على ان المعدوم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار ومنها ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق
الذي هو نفي الكون في الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا للعدم على ما هو عدم في نفسه وان كان
موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها ان زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا
الى العدم ومقابل له من حيث كونه نفيا له وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له ثبوت في الخارج ولا صورة
في العقل ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وفيه للثابت من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه
يستدعي ثبوت المحكوم عليه في الحكم الحملية فان قيل فلا يكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لا ثابت من جهة
انه متصور ثابت في العقل وامتناع الحكم من جهة انه لا ثابت في نفسه ... و لا تنافي لاختلاف الجهتين
وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا لا شيء
لا نحكم على ما ليس فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه ... استيفاء المشروط ... الشرط واللازم باطل لان موضوع
هذه السالبة ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه الحملية فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان كان ... مطلقا
والحكم بعدم صحة الحكم فيتناقض لان بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد اجاب بان القضية مشروطة اي لا يصح الحكم
ما دام مجهولا مطلقا وهي لا تنافي بعض المطلق ... بادنى تغير وهو ان يعتبر انتفاء الشرط بالدوام اي ما يكون مجهولا
مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه دائما او يعتبر امكان التصور فيقال لو كان الحكم على الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا
بامكان تصوره ضرورة ... ان لا يمكن الحكم على ما لا يمكن تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد في
مواد كثيرة مثل قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم وما لا يتصور اصلا ليس بكلي الى غير ذلك فينبغي ان يكون الجواب
حاسما للمادة وحاصله ان الموضوع في امثال هذه القضايا متعددة فالمجهول المطلق من حيث ذاته ممتنع الحكم ومن حيث كونه
متصورا محكوم عليه وضرب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا او قد يقال في بيان بطلان قولنا لا شيء
من المجهول مطلقا يصح الحكم ان كل مجهول مطلقا شيء او لا شيء وممكن او لا ممكن وبالجملة فاجاب اوليس بضرورة امتناع
ارتفاع النقيضين وفيه منع ظاهر وهو انا لا نسلم صدق شيء من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لو سلبا عن شيء
واحد وههنا كلا الا ان لا نسلم ان كل كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع ولذا اتينه القوم بطريق التردد على ما ذكرنا قوله
وبالجملة فلا يجوز زيادة تعميم تصرفات العقل واعتباراته ... له ان يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود واللاموجود او من
القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شيء واحد وامتناع صدق
القضيتين في الاثر ويكون النقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عن لا وجود له اصلا وله ان يعتبر عدم
كل شيء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل اياه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات
والاخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيكون اللاثابت في الذهن قسما للثابت

بالحيثيات ع

فمنه بحسب الذات وقسيم منه باعتبار كونه متصورا وكذا اذا نقسم الى ممكن التصور واللاممكن التصور يكون الكل قسما من ممكن التصور بل من المتصور ولا ان يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللاممكن التصور مع انه يستدعى ان يكون للمتمايزين هويتان عند العقل ولا هوية للاثابت في العقل واللاممكن التصور فيكون كل منهما لا هوية له عند العقل من حيث الذات ولا عقوة من حيث التصور وهذا كما انه يجرى في الهوية واللاهوية وكل منهما بالتمايز الحكم اللاهوية قسما للهوية بحسب الذات قسيما منها باعتبار ثبوتها في العقل والانتقاض في شئ من ذلك في هذه الاصول سنتعان بها على حل كثير من المغالط **قوله** البحث الثالث كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم او بين غيرهما كما في وجد زيد في الزمان او المكان و في الاعيان او الاذهان والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وتحقيقهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو ضعيف [illegible] فيها فلذا احتمل ولابد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا الشيء فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومتغايرتها بحسب المفهوم محال بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك البارى ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والكلي متحقق للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان [illegible] الى [illegible] فلا كلام في البعض وان اريد الاعم [illegible] امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا تصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني لانه لا موجود في الذهن الا [illegible] منه وهو مع المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما [illegible] مفهوم المحمول من غير ان يوجد كل بوجود بل يكون موجود او احدا عينيا كما في القضايا المعتبرة في العلوم سيما اذا اخذ بحسب الحقيقة والخارجية او القضايا الذهنية على ما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعية المحمول او الموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق كذا [illegible] وقولنا النوع انسان ولا شئ من الانسان بنوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام من الموجبة البعيد الذي ذكرنا وهذه كذلك وبالجملة يجب الايجاب في الذهنيات ان المعقول الاول الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده في العقل وانما التعدد في مفهوميهما اللذين كلاهما او احدهما من ثواني المعقولات ففي قولنا شريك البارى ممتنع ان ما يصدق عليه في الذهن انه شريك البارى يصدق عليه في الذهن انه ممتنع الوجود في الخارج وعلى هذا فقس **قوله** في حملهما على الماهية قد يتوهم انه لا واسطة بين الوجود والعدم ولا واسطة بين اعتباريهما فالمحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا ممتنع لان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون متناقضا ممتنع لان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم ابيض فان الموضوع مع اعتبار المحمول لغو ومع اعتبار عدمه متناقض فازال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول او نقيضه وجودا كان او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر شئ منهما والى هذا اشار بقوله من غير الحمل فان حمل الوجود كان موجودا او العدم معدوما او السواد فاسود او البياض فابيض من غير ان يعتبر معه شئ من ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لا زما من جهة ان الحكم على الشئ يستدعى تصوره وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لا ذهنا كانت او خارجا فليس مع قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني او بعضه لم يكن لغوا او متناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة ولو التصور

او ذهنيا كما في

ثبوت ذهني **قوله** ولا نشترط بعدا ان الحكم قد يكون صحيحا اي حقا وصدقا وقد يكون فاسدا اي باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة وليست صحة الحكم بمطابقته لما في الاعيان لانه قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل الامتناع واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن او نوع ولا يكفي الكلي المطابقة لما في الاذهان لانه قد ترتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اي خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن والشئ وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا في الذات المعدومة في الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين محال مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم نتمكن من التعبير عنها وتفصيلا ان المطابقة اضافة تكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا حقيقة في العقل عند ملاحظة المنتسبين والمناسبة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات الحادثة بحسب كل زمان بسبب ايجاده او سلبه بعضها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها يحكم بها الضرورة او البرهان بالنظر اليه بعد ذلك العقل من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر والخارج ايضا عند من يجعل الامر مما في الاعيان على ما بينا فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما من ذلك المعنى ثبوتها بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها في الايجاب والسلب ولما لم يتصور النسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما في المعدومات حصول الآلة العقلية وكان تحديدها ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد ازلي سمي العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال استدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو ازلي لا الحقيقة بخرج اصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا غير مطابق كالحكم بعكس ذلك فلا اول متعلق غائب عن الاذهان مطابق ما في الذهن والابدي من الاحكام وما هو ازلي لا الحقيقة بخرج اصلا ولا خروج من قوة الى فعل او لا متعلق بموضوع او زمان او مكان مع ان المطابقة للنفس الامر في الكل مع واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق خارجي مرتسم في مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل ثم قال هو الذي عبر عنه في القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف مقدماته مخالف لصريح قوله وهو عنده مفاتح الغيب الآية فليته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعا لان كل احد من العقلاء يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته ويعتقد امتناعه على ما هو رأي المتكلمين وكان المراد ان ما في نفس الامر على وجه الكل والا فيحتمل العين اصلا هو ما في العقل الفعال وان تغايرا بحسب المفهوم وقد يقال لو اريد بما في الامر هو العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم الاثنينية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشئ لما لا تحقق له معه وفي العلم بالجزئيات مثل الخوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي في نفس الامر لا تكون بكونه مطابقا لما في نفس الامر بل بعينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشئ مع ما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له او لا الا تعقل ذاته وهو عين ذاته

الزي

وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة قوله البحث الثاني في الماهية وهي لفظ مشتق عما هو لانها قول في
الشيء ماهو كان يجاب عن السؤال بماهو كالكمية انه يجاب عن السؤال بكم هو ولا خفاء في ان المراد بها هو الذي المطلب الحقيقة دون الوصف او شرح
الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن تكثر الكثيرة في تفسير الماهية ومنهم من صرح بالتقييد فقال الذي المطلب بجوابه الشيء هو هو
وانت خبير بان ذلك بعينه معنى الماهية ان هذا التفسير لفظي فلا دور وقد يفسر بما به الشيء هو هو وشاع ان يكون هذا الحد الى
لا يتصور لها معنى سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به يكون
الشيء ذلك الشيء فانا نتصور مفهوم المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا وبالجملة فمعنى هذا التفسير انه لولا هو لم يحصل الحاصل
على اسم ثم ان الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا تقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اي ما يتعقل
واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدق هي عليه من
الافراد قوله ويغاير عوارضها اي ماهية الشيء وجميعه مغاير جميع عوارضها اللازمة او المفارقة كالفردية للثلاثة والزوجية
للاربعة وكالمشي للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير المعروض والعارض ولهذا تصدق على المتنافيين كالانسان الضاحك
وغير الضاحك فلا [illegible] ليس شيئا من العوارض ولو غلط في البعض كالوجوب والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة
لو انا نتضم اليه هذه العوارض موجودا ومعدوما وحادثا وقديما وواحدا وكثيرا الى غير ذلك فتقابل تلك الماهية اي تعرض لها
تقابل الافراد بتقابل الاتصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس
قوله يحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي هي كما يقال الاربعة من حيث هي زوج اوليست بفرد ان اراد ان ذلك من
عوارض الماهية ولوازمها وبعضها انها من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الا حمل الذاتيات والاربعة من حيث هي هي
ليست الا الاربعة لهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض فقيل الاربعة من حيث هي زوج اوليست بزوج كان الجواب الصحيح
كل شيء بتقديم السلب على الحيثية مثل ان يقال ليست من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض [illegible] ليس
بعينها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج اوليست بفرد او هذا ولذلك بتقديم الحيثية لدلالة على ان
ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها والمقرر انها من العوارض واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات
الماهية صح مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج اوليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك
فما ذكر في المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب فهو بط ليس على اطلاقه قال الامام ولو سئلنا بموجبات
موجبة النقيضين كقولنا الانسان اما واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب البتة بخلاف ما اذا سئل بط في النقيض لان معنى
السؤال بالموجبتين انه لم يتصف بهذا الموجب اتصف بذاك والاتصاف يستلزم الاتحاد ويستلزم التغاير وهذا ما نقل
في المواقف لو سئلنا عن العدول فقيل الانسان من حيث هي هي انسان او لا انسان لم يلزمنا الجواب ولو قلنا فلنا لا هذا
ولا ذاك اي ليست من حيث هي انسان ولا لا انسان بتقديم الحيثية [illegible] لفظ المعدول لتعين من العدول عن الطريق
فان قولنا هذا الانسان ليس من المعدول في شيء وكذا قولنا هذا واحد اي لا كثير وكثير اي لا واحد وبصير اي لا اعمى واعمى اي لا بصير
لم يقل احد بكونها معدولة وفي قولنا تتقابل بتقابلها اشارة الى جواب سؤال تقريره ان الانسان مثلا في زيد ان كانت هي
التي في عمرو لزم ان يكون الشيء الواحد في آن واحد في مكانين وموصوفا بصفتين وان كانت غيرها
لم تكن الماهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب التعين ولا يمتنع كون الواحد
بالنوع في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل يجب ذلك في النوع الاعم ان يكون كذلك قوله المخلوطة الماهية
قد توخذ بشرط مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شيء ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان

وقد توخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء ولا خفاء في امتناع وجودها في الاعيان
لان الوجود من العوارض وكذا التشخص في الاذهان سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون في الذهن
ايضا من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج لانه باعتبار العقل وجعله اياه وصفا لها وقيدا
وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن لو قيدت العوارض بالخارجية زعما منه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية
وكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا الكون
في الوجود في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على انه يبحث في نفس الوجود فلا يحقق امتناع وجوده في الخارج [illegible]
انها موجودة في الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية ووجهه بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية من غير ملاحظة
شيء معها ورد بان هذا الكون ماخوذا بشرط لا وهو ظ وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه فان يعتبر
الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مقرونة ورد بان غاية الامر تصورها مجردة
بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للماخوذة بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك
قلنا لا نسلم لا يمتنع وجودها في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل
انه ان اريد بالمجردة ما لا يكون في نفس الامر مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده في الخارج وفي الذهن
جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل فكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن
قلنا هي بهذا المعنى المجهول المطلق وقد سبقت قوله وما نسب الى افلاطون قد نقل عن افلاطون ان ماهية الشيء المجردة
عن اللواحق موجودة وانه يوجد لكل نوع في الخارج فرد مجرد ازلي وابدي قابل للمتقابلات [illegible] وقبول المتقابلات فلعله
جزء من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سيأتي من ان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي
ومما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجزء من الاشخاص متصف بالعوارض لا محالة وانه هو الماهية
لا بشرط لا الماهية بشرط لا شيء وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة تناقض اللهم الا ان يقيد العوارض بغير الوجود ويجعل
الوجود عين الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى
باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتالهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره وهو الذي لنوع النار هو الذي يحفظها ويحفظ
والجذب للذهب والشمس الهيا وسموه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف
بكونه جزئيا تقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون
مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون هناك انسان محسوس فاسد وانسان معقول مجرد دائم لا يتغير
ابدا وهذا غير المثل المعلقة التي سموها عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول
ولا تتبعض بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض [illegible] كما صرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور المعلقة ليست
مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اي من عالم العقول وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة
وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التي في عالم المثل المعلقة رب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون للانواع
الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والجواهر الاجزاء مفوض الى رب النوع الذي هو محلها من الاجسام فلا في عالم العقل جوهر
مجرد له هيئات نورية اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته او السكر مع طعمه او الانسان مع اشكال اعضائه قوله
وقد توخذ لا بشرط شيء لاحق في تباين المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعني الماخوذة لا بشرط شيء فاعم منهما لصدقها عليهما [illegible]

وقد

المطلق على المعدق فان قيل المشروط بالشيء او اللامشروط به متنافيان فكيف يتصادقان قلنا التنافي انما هو بحسب
المفهوم مع ان هذا المفهوم لا يكون داخلا وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به
واما التنافي في الصدق بين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه كالمخلوط والمجرد ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة
في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من المخلوط الموجود في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان
مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية هو التشخص والا
لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود على الكل واما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد
في الذهن دون الخارج على ان قولنا ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل الماخوذ لا بشرط شيء يمتنع
ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج لان الموجود في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية ومنافي
اللوازم دليل منافي الملزوم قلنا لا نم ان مجرد الماخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والماخوذ
لا بشرط اعم من ان يعتبر مع هذا العارض او لا يعتبر فلا يمتنع وجوده فان قيل فيمتنع ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج
لان كليته للعارض تنافي الوجود الخارجي المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه
ان معروض الكلي الطبيعي وهو الماخوذ لا بشرط شيء موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق عند عروض التشخص فيصير الحاصل
ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي هو المخلوط موجود في الخارج واما الماخوذ مع عارض الكلية فلا وجود في الخارج كالمجموع المركب
من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي وذكر ابن سينا ما ذكرنا من ان الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء
ولا بشرط هو المشهور فيما بين المتاخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد توخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط
ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه فلا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزءا منه
مادة له متقدما عليه في الوجودين الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لامتناع شرط الحمل
وهو الاتحاد في الوجود وقد توخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول
مقولا على المجموع حال المقارنة والماخوذ على هذا الوجه قد يكون غير محصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء مختلفة
الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذي قومه وجعله
احد الاشياء المختلفة الحقائق فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما في الانواع البسيطة او بما انضاف اليه فجعله احد الاشياء كالاجزاء
الداخلة تحت الجنس فهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان
والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون معه الناطق مخصصا ومحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط
ان يكون معه شيء حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان خصص بالناطق تحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا فالحيوان
الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين الخارجي والذهني والثالث جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا الا ان الجزء
لا يحمل على الكل بالمواطاة لما مر واما تعلق الجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل
من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع
واما في الخارج فيكون متاخرا لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء اعم وغيره وشيء اخص وتحصل ايضا
هو هذا ما ذكره ابو علي في الشفاء وحققه المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث الاول ان المفهوم من الماخوذ
بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غيره فلا يكون القول بكونه جزءا ومنضما الى ما هو زائد
عليه منافيا الا ان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به ابو علي في بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض

وتحقيق من جهة ما له هذا الشرط انه ليس داخلا فيه غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى آخر من حس او اعتبار كان خارجا عنه فكانه
جعل غير المعهود من اقسام الماخوذ بلا شرط شيء وصرح اخيرا بانه ماخوذ بشرط لا شيء وبناه على ما مر من كون الاول اعم من الثاني
الثالث ان النوع هو مجموع الجنس والفصل وجعله عبارة عن المتحصل بانضياف اليه والماخوذ بشرط شيء تسامح مبني على اتحاد الجنس
والفصل والنوع واحد بالذات وتحقيق الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء ان اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من الحقائق
والاتحاد من حيث كان ذاتا مجملا وان اعتبر بحسب محض ملاحظته كان نوعا وهو المراد بالماخوذ بشرط شيء الرابع انه كما ان الجنس
يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك يحتمل ان يكون النوع احد الاصناف والاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير محصل
والثاني محصلا غير مبهم والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات والحقائق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس اليها الخامس انه لما
لا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذكره ... لو تصور المجموع يتوقف على تصور الجنس
والفصل وهو معنى الجنسية والجزئية واما هو المادية والصورية فانما يتغاير بحسب الاعتبار في الصور العقلية والموجودات الكلية
يكون المادة والمواد العقلية وتقدمها بالوجود العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي واما التقدم بالوجود الخارجي
ما هو بحسب المبدلية فان المواد العقلية ماخوذة من المبادي الخارجية كالهيولى والبدن والناطق من النفس فكما ان الحيوان
مادة عقلية متقدم الانسان في الوجود العقلي كذلك هو اذا الذي هو البدن متقدم عليه في الوجود الخارجي حتى لو لم يكن المادة ماخوذة
من مبدا خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا في العقل واعلم ان الحكم المحقق تبع ما لفقنا في ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده
هو الجزء المادي وهو الموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول ليس جزءا اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه
الجزء وجهه ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا من حده انه هذا الكلام في كتاب التوحيد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه وذكر ان قال
قد يوخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا عليها ولا يكون مقولا على ذلك المجموع الحاصل منهما
وهو الشيء المنضم اليها والماخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الاذهان وقد يوجد الماهية لا بشرط شيء
وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا خبط كما مر فلقد
لا يذكر في شرح الاشارات بل لا اشتهر من المتاخرين وفيه شهادة صادقة بان نسبة تلك الكتاب الى غيره ... مع جلالة قدره
عن ان ينسب الى غيره فصل الماهية اما بسيطة لا جزء لها اصلا كالواجب والنقطة والوحدة والوجود
واما مركبة لها اجزاء كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان
كل كثرة وان لم تتناه فالواحد موجود فيها بالضرورة واما في المركب العقلي فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع
احاطة العقل بما لا يتناهى وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد
بمعنى ما لا جزء له اصلا انما يلزم في العدد الذي هو العارض واما في معروض العدد فلا يلزم الا المعروض الواحد الذي هو احد اجزائه
على تقدير عدم الانتهاء الى البسيط يكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية وان لم يثبت ويلزم وجود المركب الواحد
بالضرورة وهو لا يثبت المدعى واما الثاني فلان معنى المركب العقلي ان لا يكون تمايز اجزائه الا بحسب العقل ومن الاثم
كونه معقولا باجزائه فلا دلالة في التمسك في اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود والوحدة ويدل على التركيب يعني اذا اشتركت
الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل على تركب كل من الماهيتين مما به الاشتراك وما به الاختلاف وكذا اذا اشتركتا
في ذاتي مع الاختلاف في عارض هو من لوازم الماهية لان ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف في اللوازم
فيكون جزءا وفيه المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا من قبيل الكلام بمنزلة ... فهو مركب مع الاستغناء
عن باقي المقدمات وان اريد ما ليس بعارض لم يكن الذاتي المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى الممتازة عنها بالذاتي الاخر

كانت

او بلوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين عنهما كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتي ولوازم الماهية الجنسية قلنا لا نسلم لزوم تركب الماهية المختلفة بالذاتي او لوازم الماهية فان كانت كلتاهما كالانسان والفرس فكلتاهما وان احديهما كما ذكره
والمانع الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض الثبوتية او السلبية او بوجود الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض
المركب لجواز ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتها ويستند اختلاف العوارض الى اسباب خارجة عنه كما في اتحاد الاشخاص
والوحدة وان يكون الذاتيان المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض كالنقطة والوحدة في الفرد
والامكان ونحو ذلك قوله وهو يعتبر البساطة والتركيب بالتفسير السابق ومعناهما متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا
لكونهما في قوة النقيضين وقد يوجد ان متقابلين بان يوخذ البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزءا منه والمركب
مركبا بالقياس الى الجزء بمعنى كونه كلا له وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء في الجملة وهو معنى المركب الحقيقي وان كان في نفسه قبيل
الاضافي فبين البسيط الحقيقي والبسيط الاضافي عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد
وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم للحيوان
وبين المركب الحقيقي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي فهو مركب بالقياس الى اجزائه
وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر الحقيقي
الاضافي الى جزئه فيكون اعم مطلقا والاضافي وذكر المصنف ان البسيط الاضافي اخص مطلقا والاضافي والمركب الاضافي اخص مطلقا
من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا ينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا
كالجسم للحيوان والجدار للبيت واما الثاني فلان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا
يعتبر الاضافي وهو نظر لان البسيط الحقيقي لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي
هو لا يكون اضافيا به ان لم يعتبر البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن
اعتبار ذلك باطل قطعا قوله ولا بد من تقدم الجزء يعني الجزء الذي يتقدم على الكل وجودا او عدما في الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة
الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شيء من الاجزاء يعني ان وجود الانسان مثلا في العقل يفتقر الى وجود الحيوان والناطق
وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شيء منهما ويتفرع على الاول
عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتي للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يحتاج
اليه ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها وعلى الثاني الاستغناء عن الوسط في الثبوت بمعنى لزوم حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون
للسواد لا سواء بسبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواص ثلاثا الاول
التقدم في الذهن والخارج وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب
الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهي خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم
البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفي بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا
اضافية لصدقها على الاعراض الاولية اعني اللاحقة للشيء لذاته من غير واسطة سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط
كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ومع ذلك بيانه الى وسايط او غير محتاج كالانقسام
بالمتساويين للاربعة والبياض لسطح الجسم لا يعرف فالاستغناء عن الوسط بحمل القضية اولية والاستغناء عن الواسطة
يجعل المحمول اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما في انقسام الاربعة وبياض السطح وصدق الاول بدون الثانية في بياض الجسم
وبالعكس في تساوي زوايا المثلث للقائمتين فان قيل ان اريد بالاولى منه الاولى بالتقدم في الوجود لم يكن ما على ما هو ظاهر عبارة القوم فبطل لان

الوجود الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود العيني فالا التقدم الحمل والمراد لزم الذهني والعيني متقدم بالوجود الذهني
والعيني على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج الا انه علة له في الخارج وفي الذهن الا انه في الذهن في
انها يكون اضافية لا حقيقية قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام وبناء على ما تقرر عندهم من وجود الكلي الطبيعي
في الخارج التي حروا به قريبا ببطلان ذلك فالاولى اجتماع على ما ذكرنا من ان الجزء الى ما يوصف به الكل متقدم بالوجود العيني
اما بالوجود العيني فباعتبار كونه مادة لكونه جزءا خارجيا او بالوجود الذهني فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه مأخوذا
فيكون الى حقيقته غير خاصة على العلة الفاعلية للاجزاء انما لا يكون منطلقا على ان الاجزاء لا تنقسم الى
كلونه السواد او في الذهن كالهيولى والصورة او الاجزاء التي لا تتجزى اذا وجدنا ما يتصل به الجسم بدون ذلك قوله والتركيب يكون
حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة ابلغ بالذات مختصة باللوازم والاثار واشياء بعضها الى البعض من وجه
للقطع بان لا يحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة والاشياء بحالها من الوجوه يكون من جانب واحد كالمركب
من البسائط العنصرية وبما يتقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور محتاجة الى تلك المواد وهي
وكالمركب من الجنس والفصل فان الجنس محتاج الى الفصل في انه امر مبهم لا يتحصل مستقلا الا فيما في الاعيان من الانواع
الحقيقية الا اذا اقترن به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس ويقررها ويعينها ويقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس
وحاصله انه الذي به يتحصص الجنس الى حصة حصة والى هذا الامام حيث قال ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان كان
ظاهر عبارته انه علة للحصة الجنسية بمعنى ان الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان تقال على اشياء مختلفة
الحقائق واذا انضاف اليه الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك الاشياء فالفصل كالمقوم علة لتحصيلها
المعنى وارتفاع ابهامها لا لحصولها في العقل لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا لحصولها في الخارج لانه لا تغاير بينهما في الخارج
ولا امتياز لاحدهما على الآخر بالموطأة وفي هذا النوع ان الجنس في السواد اكثر من اللون وآخر منها مفرقا للبصر يحتمل ان يحصل
منهما السواد وبالجملة التحقيق ان ليس في الخارج الا الاشخاص واما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص
استعدادات تعرض للعقل واعتبارات يتعقلها من جزئيات اكثر او اقل مختلفة في التباين والاشتراك فما ادرك من زيد ماله صورة
شخصية لا يشاركه فيها غيره والذي صورة يشاركه فيها عمرو وبكر والذي صورة مشاركة فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس
فان قيل هذا انما هو في النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس في الخارج لون وشيء آخر به امتاز السواد عن سائر الالوان
لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلهما واحدا واما في غيره فالذاتيات المتباينة في العقل متباينة في الخارج ليس جعلها واحدا
كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما متميزا بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى لو زالت عنه النفس بقي ذلك
الجسم بعينه موجودا كالشجر الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا قلت الجسم المأخوذ على وجه كونه
مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا والكلام في تمايز الاول عن الكل بالوجود الخارجي واما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المتعين
بالذاتي وقد سبق كشفه وذكر في الحاصل ان الذاتيات المتباينة بحسب العقل فقد يكون لها مبادئ متمايزة بحسب الخارج
كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح
من الكم وقبوله القسمة في الطول والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن هاهنا جوز بعض المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى
الجنسي من الكم المتصل يتحصل بان له طولا وعرضا وعمقا فيكون جسما او بانه له طولا وعرضا فقط فيكون سطحا او بانه له طول فقط فيكون خطا قوله وكالهيولى والصورة يعني ان الاحتياج
فيما بين الجزءين قد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان الصورة
تكون بالمادة المتعينة ومن حيث هي مادة مطلقة تفتقر المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها على ما سيأتي ذلك

قوله وقد يكون احتياجها بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة ويزيل عنها
بازائها اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم منه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد
عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين
الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد ان
والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا
تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك صورة يتبعها المواد في حصول الآثار وتعرفها واما في مثل الترياق و
السكنجبين فلا يحدث صورة جوهرية بل مبدأ الآثار او يتبعه المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الاعراض والمركب
الحقيقي قد يكون من الجوهر والعرض فتنبه له قوله والاجزاء قد يعتبر اخرا اجزاء المركب ينقسم الى متواطئة ومتباينة اما المتواطئة
فهي التي يكون بينها تصادق في الجملة اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الآخر فيكونان
متساويين كالمركب من المتنفس والناطق او من جانب واحد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون
بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما لا على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه
الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الآحاد و
واما متخالفة محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة او مختلفة كما في الانسان
من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد ينقسم المتخالفة الى ما يكون للشيء مع ماهيته من الاضافة الى الفاعل كالعطاء
للعطية من المعطي او الى القابل كالفطوسة للتقعير في الانف او الى الصورة كالافطس للتقعير او الى الغاية كالخاتم
للتحلية … وما لا يكون للشيء مع اضافته الى المعلول كالخالق والرازق والى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول
… الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان
او مختلطة من الوجودي والعدمي كالسالبة … المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما في الانسان من النفس والبدن
او اضافية كالاقرب من القرب وزيادة او مختلطة بعضها حقيقي وبعضها اضافي كالسرير من الاجزاء الخشبية
والترتيب النسبي قوله البحث الرابع بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون
الى انها مجعولة بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا
… ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول
ان الماهية المركبة والبسيطة ممكنة لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سبق في ان علة الاحتياج هي الامكان ولما
اعترض بان الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فينتفي في البسائط … الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى يختص
بالمركب بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ثم قطع النظر عن الوجود لا يعقل …
الامكان كما يتحقق لبسيط كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا لها انها في نفسها بحيث لو انتسب العقل الى الوجود يعقل معها
… الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم يكن البسيط مجعولا لم يكن المركب مجعولا
لانه اذا تقرر في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لا يقال يجوز ان يكون كل جزء
تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التقررات … المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التقررات
وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة بان تقررات متعددة …
عن واحد … التفاصيل الثاني ان الفاعل لا بد ان يؤثر في الماهية ويجعلها كالجاعل لها في الخارج حتى يحمل الوجود للذات

ذات المعلول عند اقتضائها الوجود وان الفاعل لا يلزم ان يكون حاصلة في الخارج بجعل الجاعل لان التي … منها بجعل
الفاعل ولو بهيئة اجتماعية والا لكان المعلول متحققا سواء تحقق الفاعل او لا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولا له احتياج
الى الفاعل الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها لما سبق في بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى
لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل الثاني
انه لا يدل الا على ان ماهية المعلول لا يكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا لا ينافي كونها
متحققة متقررة في نفسها وغير محتاجة لها الى الفاعل ولا تأثير له فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت
فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يبق ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجوه الثلاثة على
… لا يفيد الا كون الوجود بالفاعل الرابع انه لا نزاع في ان للعلة جعلا وتأثيرا في الممكن فالمجعول اما الماهية او
الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة والكل من الامور الاربعة ماهية فثبت
فيكون المجعول هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد
فيجوز ان يكون المجعول ذلك الشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا او الوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود
وكذا الاتصاف والانضمام قوله قالوا احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية بانه لو كان الانسان انسانا
بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وتقريره والجواب انه ان
اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نم التنافي لان عند ارتفاع الفاعل يرتفع
الوجود ويبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب ويصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان سلب الانسان
في نفسه بحسب الخارج وقد يكون لا انسانا فلا نم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان حتى يحمل موضوعا
للايجاب قوله فان قيل ان اريد … محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثيره
وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر بالنسبة الى وجوده حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج
بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة …
التمام في ان المراد ان الماهية من حيث هي هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة
… العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر
فايدة والاقرب ما ذكره صاحب المواقف ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وعدمها عدم الاحتياج
… على ما هو الحق وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصور
اربعة ليست بزوج لم يكن اربعة ومنها ما يكون من اللوازم الخارجية كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصور جسما
ليس بمتناه او حادث كان جسما ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم
الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الاجزاء
فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية لوازم الماهية في الجملة اعني الماهية بشرط
شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم توصف الماهية من حيث هي … ومن اراد ان يوصف الماهية من حيث
… المجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية
اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة
اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر

لا العدمية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المغ وهـ الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية جعل صاحب
التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة
في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين في فصل الماهية والوجوب فجعله
فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل الوجوب ومقابليه
وصاحب الصحائف جعل الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الوجود والبواقي من لواحق الماهية فاطلق المصنف
القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليعم على جميع المقادير وهـ البحث الاول في تعين الشيء وتشخصه الذي
به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين
ولذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان التعين او المتعين مفهوما كليا كما
في الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه لتصادقهما على تشخص الافراد اذا اعتبر اشتراكها في الماهية مثلا فان كلا منها
متشخص بنفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين دون التميز حيث لا يعتبر الاشتراك وبالعكس حيث يتميز الكليات
كالانواع المعتبر اشتراكها في الجنس وهـ البحث الثاني في التعين امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان اذ لو كان موجودا
في الخارج لكان له تعين واما لزوم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية لتحتاج الى تعين وهو يمتاز به
متخالفة متباينة بالذوات وانما تشترك في لفظ التعين او في عرضي لها هو مفهوم التعين قلنا فيكون الكل موجودا
ماهية كلية العقل وان امتنع تعدد افرادها في الخارج [illegible] في حق الواجب [illegible] فلا تتم الدعوى بالتعين
ولو كانت المنافقة سائرة فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين التعين نفسه لا زائدا عليه ليتسلسل قلنا لان الامر
التعين كله وانما التمايز بالخصوصيات العارضة التي لا تقبل الاشتراك وتغاير الموضوعات والعارضة للامور الموجودة
في الخارج هي زائدة وانما يتم الاتحاد بحسب الواقع في الامور الاعتبارية كتقدم القدم وحدوث الحدوث وهـ
وهو يستدل ايضا على كون التعين اعتباريا بانه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة من النوع دون حصة
الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين فدور او بتعين آخر فتسلسل وهذا هو المراد بقوله لو وجد
لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها فلا يوجد ما قيل لم لا يجوز تميز الماهية بذاتها وبما لها من الفصول لا بهذا التعين فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المعروض هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا بتعين سابق فيلزم [illegible]
الابيضية لا بياضا [illegible] وحاصله ان ذلك دور معي فان الماهية اذا وجدت وجدت معها حصة متميزة [illegible]
من التعينات كتميز الانواع من الجنس تمايزا بالفصول ولا توقف اختصاص كل فصل بحصة على تميز الحقائق
قلنا وجود المعروض متقدم على العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وسواء الحال في الفصول
وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا غير [illegible] ولا يتقوم موضوع التعين على انه هو بالذات
دون الزماني نعم لا يستلزم تقدم ما هو بالزمان لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه والكون معارضة لكن فان قيل
المعروض المتقدم هو نفس الحصة فيلزم تقدم العارض [illegible] والتميز قلنا [illegible] انه موضوع القوة فلا يمتنع
ان يكون عارضا لها بهذا التعين وهـ احتج المخالف اي القائل بكون التعين وجوديا بوجوه الاول ان جزء المتعين
لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالمتعين
الموصوف بالتعين [illegible] ان التعين [illegible] وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان الموجود
اذا كان من الاعراض المحسوسة كما في الجسم [illegible] لكن المجموع الامر كما اعتباريا فكيف اذا كان [illegible]

واجاب عنه صاحب المواقف بان المراد بالمتعين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهوم
مجرد مفهوم الانسان والاصدق على عمرو بل الانسان مع شيء آخر يسمى التعين فيكون جزء منه موجودا ولو
والجواب انا سلمنا ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو ولكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان
المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة التي لا تصدق على غيره دون المجموع ولو سلم فيما المعلوم للملزوم ان يكون موجودا
في الخارج ولو سلم فذلك الشيء ما هو الا حصة من الكم والكيف والاين وغير ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع كيف
واكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التعين بل ما به التعين الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تنكر تعينها
لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة وانما يتكثر بما يضاف اليها من العوارض الموجودة كخصوص
الاين [illegible] يكون محسوسة وهو المراد بالتشخص الثالث ان التعين لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية
للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا هوية له لا يصلح سببا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما
ان ما يضاف الى الطبيعة ويعينها ويميزها هو العوارض المشخصة والانواع لمجردها على ما سبق الرابع ان التعين لو كان
عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للامعين مطلقا او للمتعين اذ لا يخرج عن القسمين وذلك التعين لا عدم
او ثبوتي وعلى التقديرين يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم
الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر بل يكون المعدوم في الخارج على ما ادعينا
من انه اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كاللاعدم واللامعدوم ولو سلم فان اريد باللاتعين واللاتعين مفهوميهما
فظاهر لجواز ان يكون التعين عدما للمفهوم كذلك وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما يصدق عليه اللاتعين ليكون
نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نم تماثل التعينات لم لا يجوز ان يكون متخالفة
مشاركة في عارض هو مفهوم التعين الخامس ان التعين لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق و
الكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية وبالجملة عدم ما لا ينفك عدمه عن
عدم الاطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد كعموم الاطلاق لان المعدوم انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون مميزا فلا يكون تعينا وان لم يكن التعين عدما للاطلاق
ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك عن عدم الاطلاق ومعنى ذلك العدم الذي هو التعين
وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا ورفع للنقيضين واما بان
يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب انه ان اريد
بالتعين الذي جعل عدم الاطلاق مطلق التعين فلا نم امتناع اشتراكه بين الافراد كعموم الاطلاق وانما الممتنع لو لم يكن
تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعين وان اريد بالتعين التعين الخاص فنختار انه ليس عدما لما
لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التعين وهو لا يستلزم
الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين آخر وهـ خاتمة
تصور الشيء بوجه ما وان كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما تستدعي تصورات مخصوصة
لا بد منها في صحة الحكم فلا بد لك من ان التعين وجودي او عدمي اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من
من الالفاظ فنقول الحقيقة النوعية المتحصلة بنفسها او بالعام الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات
والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك ومما يلحق العوارض لها السلبية كالعدمية والامتناع

ما اعترض بان الاولى ان لا تعد العلية فيجوز كون الوجود ما معه التعين لا ما به التعين فان قيل كيف نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاؤه فعند الوجود لا بد من ماهية واسباب فاعلية او مادية وبالجملة لم يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لا يقتضي الاختصاص والكلام في التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب ما لم يتميز ان وجود كل فرد يقتضي تعينه الخاص وذهب الفلاسفة الى ان التعين قد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها كما في الواجب فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم التشخص الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى الكل الافراد والتعينات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره اليه متاخر عنه وكونه علة للتشخص المتقدم عليه ضرورة انه لا يعتبر في هذا التشخص الا بهذا التشخص فيكون متقدما عليه وهو متعين ان يكون محلا له وما ذكر من نسبة الحال والمحل لا التشخص دون الماهية او التشخص اقرب واوفق بكلامهم وان اراد محل الشخص معروضه في الاعراض ومادته في الاجسام ومتعلقه في النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به فالعقول المجردة تستند تعيناتها لا ماهياتها فينحصر كل في شخص لا الى نحو الاضافة كتعقل النفس الاول مثلا على ما قيل لان نحو الاضافة متاخر عن وجود العقل المتاخر عن وجود العقل وتعينه والاستناد لا الى المادة اعم من ان يكون بتشخصها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل لزم المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله ولما اعترض بان المادة التي يستند اليها التشخص يكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما لماهيتها فلا يتعدد افراد او للتشخص المعلول فيدور او لمادة اخرى فيتسلسل اجيب بانه يكفي فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التي تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لو ذهب الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رأيهم فيما لا يجتمع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية واذا استند التشخص الى المادة تكثرت افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا يفتقر الى قابل آخر وانما تفتقر الى فاعل يكثرها والغرض على ما ذكروا اعتد تسليم مقدماته بان تعلق الاعراض الحالة التي في المادة انما هو بتعين المادة على ما سبق فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض المعينة بمعنى ما لا بمعنى الحاصل بمعنى المادة وحاصله ان تعيناتها بتعينها وتعينها بنفسها فلا يلزم الدور ولا حصول التشخص من انضمام الكلي الى الكلي الا ان يرد عليه انه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين افرادها بما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم مادة

فصل المبحث الثاني الوجوب والامكان والامتناع يحمل الامتناع من لواحق الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لها او لانه من اوصاف الماهية المعقولة او لكونه في مقابلة الامكان او لان المراد بلواحقها ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنها

فصل المبحث الاول في موضوعه انه بل انما ليطلب بها وجود الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لا بد حصل في العقل من معاني الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة ذلك كان قولنا العالم موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقولنا كان قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقولنا كان قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولا خفاء في حصولها عند حمل العدم او الربط بواسطة لكنه متفرع على ما ذكرنا من حمل الوجود او الربط بواسطة لكونه اعم من الايجابي والسلبي والتصورات من المعاني فر وربتر

الشركة كنوع الانسان وذاكر وابسيع العوارض المستعصية فلا بد في تفصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد بالتشخص من تلك العوارض او ما يحصل عنده من الذرة او عدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع بلا خصوصية او كونه كذلك لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شانه او غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه للموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى لا باللفظ حتى ان العدمي واللاعدم وجودي وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له في الخارج كالسواد لا ان يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصاف موصوفه به فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان ونحوه من الموجود بوجود وجودي لا يوجد له الوجود بحيث اذا ثبت للموصوف كان ذلك لوجوده له وهذا ما قال القاضي الارموي اذا قلنا ان الشيء وجودي لا نعني انه دائم الوجود بل نعني انه يلزم من فرض وجوده له في الخارج عند قيامه بموصوفه وعند قيامه بمعدوم لا يكون له وجود وكانه يريد ان الشيء وجودي والامر الموجود ما لا يتصف وجوديا كالانسان فغيره من المفهومات سواء كانت الاعتبارات فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا انتبه العقل له الوجود تعقل وصفا هو الامكان ويقابله الحقيقة اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان الكل لعوارض المشخصة وجودية والبعض اعتبارية وغيرها لا وجودية ما عداها وعدم قبول الشركة وكونه ليس بحيث او لا يقبل الشركة عدمية

فصل المبحث الثالث لا بد في التعين وكون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل ربما كان لا نهاية من الافراد وان كان لا يجب الخارج وربما لا يوجد منه الا فرد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان لا يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ان لم يعتبر له وصفا كليا كالعالم ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الجزئية عقلا حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد انضمام الكلي الى الكلي وتقييده به لا يستلزم الجزئية والتشخص وان كان قد يفيده فيكون حاصل الكلام ان المركبة العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان الفاضل لا يستلزم ان تكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا واضح بحيث لا يحتاج الى بيان فضلا ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويصير الجزئية جزئيا وذلك ان مفهوم كل يتحقق لا ما ينضم اليه ويجعله جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكلي واخر ينضم اليه ويجعله جزئيا بل الموجود الشخص هو والعقل ينتزع منه الصور الكلية بحسب الاستعدادات المختلفة والمقصود ان المعنى الذي بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح لتركيبه انضمام الكلي الى الكلي بل التشخص عندنا الى الفاعل المختار رتب المكنات معه انه الموجد لكل فرد على ما شاء من التشخص وعند بعضهم الى الماهية في الخارج للقطع بانها اذا تحققت لم يكن الافراد فخصوصها لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل فان قيل معلوم ان لا يتعدد المعنى لان الوجه امر واحد قلنا هو واحد بحسب المفهوم لكن يتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد وسائر الاسباب فيتعدد التعينات

حاصله ان لا يلتبس طرفي الكتاب الا انها قد يورد تعريفات لفظية كالوجود والعدم بمعنى الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استتباعه والعدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او استتباعه الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما والقائل لا يشتبه عليه تحاشى عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور من المعاني لكان دورا ظاهرا او المراد من المعنيين الوجوب كونه ما كان الوجود الذي هو ابرز العوم لما لا يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم الوجوب والامكان وجودي او عدمي مبني على اختلاف مفهومات الخواص التي باعتبارها تطلقان على الواجب والممكن اما في الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وما به يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع واما في الممكن فكالاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود او العدم وما به يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع وقوله الثاني كل من الوجوب والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده في نفسه او ضرورة وجوده او لا وجوده ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتي والا فغيري وقد لم يتفرع عليه كون ينظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر المرمي وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف الذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقت له كوجوب الانخساف للقمر وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه في وقت التربيع وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له قوله والموصوف بالذاتي يعم اما اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالباري تعالى وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطا بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية للاربعة فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المحال وبهذا يسقط ما ذكره في المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة او لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكما يحصل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمتنع ان يكون معناه ان وجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما صدق عليه ذلك او يجعل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت ويصدق عليه ويحمل وكذلك الحساب وما ذكرناه هو الموافق لكلام المحقق في التجريد قوله والامكان ذاتي لا غير اذ لو كان غيريا لكان الشيء في نفسه واجبا او ممتنعا او يستحيل الوجود او العدم بالذات ثم يصير لا ضرورة الوجود بالغير فيتم ما بالذات وهو يمتنع بالعروض وهو معنى الانقلاب قوله وقد يتوضع بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يتوضع بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يتوضع بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص

والواجب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا يسمى بالامكان العامي فان العامة يفهمون منه نفي الامتناع فمن امكان الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد يسبق الى كثير من الاوهام ان للامكان العام مفهوما واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين اعني الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان الشيء على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب ولذا يقسم الممكن العام بمعناه الى الممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكل الى الممتنع والى الممكن الذي اعم اقسامه ان يوجد منه فرد واكثر مع امتناع غيره كالواجب ولهذا اتجه ما يقال على قاعدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح هذا لصدق قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام قوله وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة فكما كان الشيء الخالي عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال اذ قد تكشف فيهما وجود الشيء او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود ضرورة الخلو عنه ورد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلو عنه وكما انه يكون في جانب الوجود والعدم فكما ان الوجود يخرج الى جانب الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرج الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال قوله وقد يعتبر اشارة الى الامكان الاستعدادي وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط وحينئذ لا ينتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول او البعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة للعلقة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتي بل يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل قوله وعروض الامكان بعنوان الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها او عدم علتها كانت ممتنعة بالغير وانما يعرض لها الامكان الصرف اذا اخذت لا مع وجودها او عدمها او وجود علتها او عدمها بل اعتبرت من حيث هي هي واعتبرت نسبتها الى الوجود بحصل من حيث المقابلة مجهول هو الامكان فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ للماهية ولا لعلتها وجود او عدم لا بحسب التحقق في نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير اللهم الا على رأي من يثبت الواسطة قوله والغير بان بعنوان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يشاركان في اسم الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثاني ضرورة العدم وهو معنى تقابل المضاف اليه واذا اطلق الوجوب والامتناع متقابلي المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والآخر الى العدم صدق كل منهما على ما صدق عليه

الآخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس وكل ما يجب عدمه بالغير يمتنع
وجوده بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما لا الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما على الآخر لانه لا شيء مما يجب
وجوده يمتنع وجوده ولا شيء مما يمتنع عدمه وهو ظاهر فبينهما منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب
بالذات او الممتنع بالذات لكن اجزاء من المنفصلة المانعة الجمع اعني قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا
بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الآخر بان يعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير ويوجد الممتنع
المعدوم بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان بينهما ايضا منع الجمع
مزوج امتناع كون الشيء واجبا وممتنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما
الى الآخر لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات
والامتناع بالغير منع جمع مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا
وموجبا في الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لو اجتمعا لزم توارد العلتين المستقلتين اعني الذات
والغير على معلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن
الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات او بالغير ولعل امتناع الانقلاب
فلا يدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات
وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر وبين الامكان
والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي انفصال حقيقي بمعنى ان كل مفهوم اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري
الوجود او لا والثاني اما ان يكون ضروري العدم او لا فالثلاثة لا تجتمع ولا ترتفع وهذا في التحقيق منفصلتان كل منهما
مركبة من الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة يكون من اكثر من جزئين لبني متعددة على ما تقرر في موضعه والاول اعني ضروري
الوجود والعدم ليس بمنقسم لانه مفهوم اذ لا حظ العقل لم يكن الا ضروري العدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم اما ثابت
او منفي نوقض بمفهوم ما هو ثابت ومنفي معا فانه ليس بثابت ولا منفي فيرتفعان فنقول هذا المفهوم منفي للغير وفيه بين
الواجب والممتنع والممكن الانقلاب لان ما بالذات لا يزول فان قيل لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات
قلنا لانه لا يكون مقتضى الذات بل دخل للاوقات فان قيل الحادث يمتنع في الازل لان الازلية تنافي الحدوث
ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكون الحادث مقدورا معناه مقدور ممكن قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا ضرورة
امتناع العدم على تفصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قولكم في الازل ان كان قيدا للحادث فلا نسلم انه يصير ممكنا
فيما لا يزال بل الحادث في الازل يمتنع ازلا وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم ان الحادث يمتنع في الازل بل هو
ممكن ازلا وابدا فازلية الامكان ثابتة في الحادث وامكان الازلية منتف عنه دائما ولا انقلاب اصلا وعن
الثاني بانا لا نسلم ان مقدورية الشيء بعد وجوده يصير ممتنعة بالذات بل انما يمتنع بالغير لما انه تحصيل الحصول حتى لو ارتفع
بقي مقدورا كما كان **فوطه** البحث الثالث اذا جعل الوجود رابطا بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة
لنسبة من الوجوب والامتناع والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها ثابتة
في نفس الامر تسمى مادة القضية ومن حيث انها تعقل او يتلفظ بها تسمى جهة سواء طابقت المادة بان يكون نفسها او
كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وح تصدق القضية او لم تطابقها بان يكون اعم منها او اخص او مباينا وح
قد يصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد يكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص

النظر حين صوله

والقائم ينظر واتباع المواد في الجهات سيما الاكثر منه لان الوثوق من وجود القضايا تركيب الاقيسة
لا يتم الا بشناجه وهي لا يحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة في نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند
العقل ثم كلامهم مترقف في ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي حتى يكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو
الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابي والسلبي حتى يكون المادة في قولنا
الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول ثم المحققون على
ان كل قضية الوجود او اللاوجود رابط والوجوب او الامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها ام لم يصرح
وسواء كان المحمول امرا من الامور او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبا ويوجد
موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا ومعدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا
الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول امرا من الامور سيما الاعتبارات التي
يعتبر وجود سوى المحمول وكذا هو الروابط ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول والآخر هو الجهة ويكون نسبة كل من الوجود
والامتناع والامكان الى موضوعاتها بالوجوب اذا اخذت ذاتيا واذا اخذ الوجوب والامتناع غير بين ما لا
ويمكن الوجود لغيره يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه ويمكن الوجود في نفسه قد يجب وجوده للغير كلوازم الماهية
وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود في نفسه
من غير عكس كلي **فوطه** البحث الرابع لا خفاء في ان الامتناع اعتبار عقلي وكذا الوجوب والامكان عند المحققين
لان الوجوب مثلا لو كان موجودا في الخارج لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جايز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب
واجبا وعدم لما سبق من امتناع الانقلاب والواجب حال الوجوب فينتقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل
في الامور المرتبة الموجودة معا وهو وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الوجود والبقاء او القدم و
الوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعل صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل
ما يكون نوعه متسلسلا مترادفا اي كل ما يتكرر نوعه كيف يكون اي كل فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه
ثانيه ثالثه حقيقيه محمولا عليه بالمواطأة وثالث وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا
يلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا التسلسل ليس الامور الموجودة مضيقة مفهوماتها فلم يكن التسواد اسود وكم
عادي والطول طويلا ونحو ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب عين نفسه حاصلا انه ازلي
فانه جوهر كما في الجسم ليلزم التسلسل وكذا البواقي قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطأة وهو والازم
باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطأة لانه لا معنى للواجب الا انه
الوجوب واما اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن
بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له فايدة ولم يتصور فيه نزاع ثم نحو ذلك في الامور الاعتبارية مما يعتبر العقل
له اوصافا متعددة يسقط بانقطاع الاعتبار من غير تعدد في الخارج وفرع في المطارحات بوجه آخر بينا فيه
هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة والتعين ونحو ذلك حالها واحد في انها امور موجودة
الاعتبارية عنونا وكل موجود فله وحدة ويعني ووجوب او امكان وقوم او حدوث فلو كان الامكان مثلا
موجودا لكان له وحدة موجودة لها امكان موجود له وحدة وعلم جرا فيلزم التسلسل في موجودات الامكان وامكانات
الوحدة التي هي امور مترتبة مجتمعة في الوجود مع القطع بان ليس الوجود نفس الامكان وكذا يلزم تسلسل موجودات

ممكن فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان
موصوف اولى بالوجوب وكان الممكن واجبا
هذا خلف وان كان ممكنا يعلنا الكلام
الى امكانه ويتسلسل الي ما موجوده

جود لان الموجود فرد للوجود باعتباره

عندكم

موجودة

الانكا وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان و امكانات الشيين وعلى هذا فقس ولما كان هذا منظنة اشكال وهو انا قاطعون بان الباري تع موجود واجب ومتعين وواحد وقديم وباق في الخارج لا في الذهن فقط وكذا الامكان للانسان وحدوثه وكثرته وكذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب و الامكان وغيرهما امورا متحققة في الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى قولنا الباري تع واجب في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشيء متعين او واحد او كثير او قديم او حادث في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل لما صدق الموضوعات كانت النسبة بينها الايجاب لا السلب وهذا ما يقال ان اتصاف مبادي المحمول في الخارج لا يوجب تحققها في الخارج كما في قولنا زيد اعمى قوله وقد يستدل على كونها للاشياء وصفا اعتباريا لا تحقق له في الاعيان مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم ضرورة امتناع تحلل الموجودة بالمعدوم واللازم بطلان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم وبنى على هذا كلام الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان اتصاف بعض جزئيات المفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كسائر الكليات الثاني لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وبيانه بالضرورة بيان الملازمة من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا موجودا قائما بالواجب كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب يكون للوجوب الممكن في نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف فما يكون واجبية لامر ممكن لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب انا لا نم ان الواجب ما به الواجبية بانفسها وان الوجوب مع امكانه جائز الزوال في نفسه انما يكون لو لم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود واللازم للواجب الا ما يكون وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان سميتك كلا منهما ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصف له فضعيف لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا خفاء في انه اذا كان امرا متحققا موجودا كان زائدا في الذهن والخارج جميعا الثالث انه لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا لم يتقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه ويتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذات الواجب لا بوجوبه الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم الموصوف على العارض ولو بالذات واللازم بط للقطع بصحة قولنا الممكن وجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقوم الماهية بجميع الاحتياج اليها مدفوع بان الكلام هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متاخرا عنها الخامس ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم ان امكان الشيء من اوصافه الثابتة ولا بد للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الامر الاول او بغيره وهو الامر الثاني والواجب ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان يعتبر قبل الا

الجواب

الذات السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متاخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل فعلى كونه اعتباريا ايضا يكون متاخرا ويلزم الخ قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تاخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان وهذا لا يلزم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحيثية قوله احتج المخالف قد سبقت اشارة الى الفرق بين الموجود والوجودي والاعتباري والعدمي والتمسكات السابقة انما دلت على ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج فغرض دلالة على كونهما وجوديين او عدميين وتمسكات المخالف انما تدل على انهما ليسا عدميين فلا دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انهم لم يتواردوا على محل واحد الا انا اقتفينا اثر القوم فالوجه الاول من تمسكات المخالف وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا لم يكن العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا له ضرورة ان الوجوب تاكد الوجود واقتضاؤه واللازم بط لان العدم مناف للوجود فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدميا محضا ليس له ثابتية الوجود بل امر اعتباري مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافي كونه وجوديا بمعنى افراده كالانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ونحن لا نعني بالموجود والوجودي ما يكون جميع افراده الحكمية موجودة البتة ولو سلم فلا نم انه يكون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر من انه ارتفاع للنقيضين لم بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات ان لا يصدق على شيء حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء بل كان مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما بان يكون الامتناع معدوما وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين والقضايا بمعنى ان لا يصدق النقيضان المتناقضان في نفسهما ولا يثبت هو لا اما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وحينئذ سائر النسب والمساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت هو لا لا مثلا اذا قلنا الانسان اخص من الحيوان فمعناه انه كلما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فمعناه انه كلما صدقت الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري يصدق بينهما الايجاب الدائمي وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائمي يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وحينئذ الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم بط للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب انا لا نم الملازمة كما ان يكون المحمول مما لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع دائما بل ضروريا في نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري صادق في نفس الامر مع انه لا تحقق للعدم والامتناع الا في العقل فكذا ههنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشيء واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب او الامكان الرابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب

والامكان يعني الممكن بحسب الخارج هو سواد وهو اعتبار العقل اذ لم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء فعلا
مثلا قولكم ايجابه لان معنى الامكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لا ان ذلك الواجب صيغة الصادق على
الموجب عدمي ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما في صدق العدم والامتناع فان بنى ذلك على انه
لا تمايز في الاعدام اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فما
لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء و
عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لا موجود وامتناع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها
ثبوتية وبعضها سلبية **المبحث** الثاني من خواص الممكن انه محتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يترجح
احد طرفيه الا لمرجح وللتلازم بين الحكمين بل لتقاربهما مفهوما جعلهما تفسيرا للاول والجمهور على
ان هذا الحكم ضروري بعد تجريد الموضوع والمحمول وان امكن ان ينبه على برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده و
لا عدمه ومعنى الاحتياج ان لا يكون وجوده وعدمه بذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا
لامر خارج بل يوجد اتفاقا قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا جزم به من لا يتأتى منه النظر والاستدلال
ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في بداهته والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لا ينافي البداهة
على ما سبق واما ما ذهب اليه الاكثر من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص
افعال المكلفين بالاحكام المخصوصة مع جواز ان يكون لها ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد يتعلق بالفعل والترك
من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح وكون لا ينقل بامتناعه فضلا
ان يكون ضروريا والى هذا يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون
دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب
فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها في الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب **قوله** والاستدلال القائلون بان
الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي استدلوا عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة
الى ذات الممكن وهو مع اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم ترجيحه ومساواته
والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجح اذا لم يكن
بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع لجواز الترجح كذا الاتفاق الثاني ان الممكن
ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حادث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولا بد له من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجح فيكون مع الاثر
كعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله اذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم
ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان والمذكور في كلام الامام ان الترجح الوجوب ومما
نقلا عن ان اهل الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية فالراجح لا يكون الا واجبا وهذا
الوجوب متقدم على الوجود على ما سبق وان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر يسمى
بحسب الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا فمنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس ببعيد بل متعينا وقد قال
الامام في المباحث المشرقية انه على تقدير كونه ثبوتيا كيف عرضه للمؤثر انه يعتبر محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك
الاثر فالاول منع كونه امرا محققا بل هو امر عقلي قائم بالمتصور في الممكن عند الحكم بحدوثه **قوله**
ومن اقوى شبه المنكرين ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كونه واتباعه القائلين بان
وجود

وجود السموات بطريق الاتفاق شبهتها انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد
الموجود وتحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي حصل وما ذكر ان لو
من كون التأثير حال العدم باطل لانه جمع للنقيضين ولان العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا او لانه مستمر فلا يستند الى مؤثر
الوجود ليس على ما ينبغي لان الكلام في التأثير بمعنى الايجاد والملازم ان التأثير حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم
جمع النقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما يكون حادثا لا مستمرا لا يقال في الكلام اختصار والمراد
لان التأثير ان كان في الايجاد والاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاد الموجود ولان العدم نفي صرف واما حال العدم و
باطل لانه جمع النقيضين ولان العدم نفي محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يكن لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم
مع تقدير كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الوجود وبهذا تبين ان ليس قوله ولانه نفي محض او قوله ولانه مستمر ابتداء
شبهة على نفي التأثير بمعنى ان الممكن لو احتاج لاثر في وجوده لاحتاج اليه في عدمه وهو باطل لانه نفي محض ولانه مستمر
كيف وقد اورد بعد ذلك هذه الشبهة بعينها والمذكور في كلام الامام ان التأثير حال العدم باطل لانه لا اثر فلانه
لانه اما عين الاثر او ملزوم له بناء على كون المعلول مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التأثير حال الوجود
فان اريد بايجاد الموجود ايجاده بوجود حاصل بهذا الايجاد فلازم المستحيل كما في الفاعل بل كان السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد
وان اريد بوجود له سابق صادق فلازم وجوده لوجوده فان الوجود الحاصل بالتأثير هذا ان لو قلنا ان التأثير
حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان آن الاثر عقيب آن التأثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا
ومنع امتناع الخلو انه لا يتخللهما آن وكان هذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستتبعه وجود الاثر على معنى انه
الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو معنى التأثير فيكون في آن عدم الاثر ويكون معنى تأثيره في الممكن
اخراجه من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجح بلا مرجح لما وقع واللازم باطل لحكم الضرورة
بان العطشان يشرب احد الماءين والجائع ياكل احد الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطريقين من غير
التساوي وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح
احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح وتخصيص وهو غير المتنازع فان قيل هذا
الاختيار والترجيح امر ممكن وقع بلا سبب وهو المطلوب قلنا ممنوع بل تعلق بالارادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص ومنها
انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا وهو باطل لان العدم نفي محض لا يصلح
اثرا والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا فمنع الملازمة لجواز ان تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن
لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضي فيه سالم عن المنع وان صلح اثرا منعنا بطلان
اللازم وهو ظاهر وتحقيقه انه وان كان نفيا صرفا بمعنى انه ليس له شائبة الوجود العيني لكن ليس نفيا صرفا بمعنى انه لا يتصف
الا بالوجود بل هو عدم مضاف لما يمكن الوجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه اليه عند العقل حيث
يحكم بانه انما بقي على عدمه الاصلي او انتفى بعد الطارئ بناء على عدم علة وجوده مستمرا او طاريا فان قيل العدم
لا يصلح علة لان العلية وجودية لكونها نقيض اللاعلية العدمية فيقتضي موصوفا وجوديا ولانه لا تمايز في الاعدام فلا
يصلح بعضها علة وبعضها معلولا لانك تجد صورة السلب او الصدق على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم الكلي
بجميع اجزائه ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا فكثيرا ما ذلك فعدم تمايز الاعدام تم والتحقيق ان تساوي
طرفي الممكن ليس الا في العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا فعدم العلة او عدم الممكن ليس نفيا صرفا بل محلها ثابت في العقل

عند عن الاخر فيصح اتصافها علة الاخر لحكم العقل و لا يلزم منه ططوح علته للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع
وجرا لان ذلك انما يكون كسب الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج الى المؤثر فتاثيره اما في ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته
بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك والكل باطل لما مر في بحث شيئية المعدوم ومجعولية الماهية من ان الماهية ماهية والوجود وجود
والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير او لم يوجد وان الوجود حال لا تاثير فيه وان الموصوفية امر اعتباري لا تحقق له
في الاعيان والجواب ان التاثير في الماهية بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهية او في الوجود الذي هو بان يجعله حاصلا
لا بان يجعله وجودا ومنها انه لو وجدت مؤثرية المؤثر في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنا له مؤثر
واحتياج ويتسلسل لا يقال بان مؤثرية المؤثر واحتياج الاحتياج عينه لان ذلك يختص في الامور التي لا تحقق في الاعيان
والجواب ان كون المؤثرية او الاحتياج اعتباريا لا ينافي كون المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على ما سبق غير مرة ومنها
وانه لو حصل في العقل دون الخارج كان جهلا لانتفاء المطابقة وان كان منهما صفة قبل الاذعان فيستحيل قيامهما بالزمن
الجواب ان عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت وان الحاصل قبل الاذعان
هو كون الشيء بحيث اذا تعقله العقل حصل فيه معقول هو المؤثرية او الحاجة فصل المبحث السادس قد سبق ان
الممكن محتاج الى السبب الا ان ذكر عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل
لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتج الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتضي
للوجود او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء
لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لا واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف للوجود متأخر عنه
لكونه عبارة عن المسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تاثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج
او جزئها او شرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج او جزئها او شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعلله
بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه
الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لان
كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن التاثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان من
العقلاء انما ذهب العقل بمعنى انه لا يلاحظ الامكان او الحدوث يحكم بالاحتياج كما يحكم علة الحصول في الحيز هو التحيز
لا كسب الخارج بان يحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال
متعاكسة واما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وبالقبول اجدر واما ما عرض بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان
او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التاثير
اما في الوجود وقد كان حاصلا قبله وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل كحصول سابق واما في البقاء او في امر اخر متجدد
فهو تاثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناء الباقي عن المؤثر وفي كون الامكان علة الاحتياج فساد
قد فسر احتياج الممكن الى المؤثر حال عدم السابق مع انه نفي محض ازلي لا يعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج
الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود او العدم او استمرارهما على تحقق امر او اسباب بمعنى امتناعه
بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا كثفت فاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا ما خوذا
بالاضافة الى الزمان الثاني وصحة قولنا وجود فلم يبق ولم يستمر لا يدل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك
فصل المبحث السابع الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته سواء لا اولوية لاحدهما على الاخر وقيل
العدم

العدم اولى بالممكن جوهرا كان او عرضا زايلا او باقيا لتحققه بدون تحقق سبب كالمؤثر ولحصوله بانتفاء شيء واحد من العلة
التامة للوجود المعنوي لا لتحقق جميعها ولان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم الكل
سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وسنذكر القدر لا يقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن
بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها لجواز
امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات
الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه ح يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل ما لم يلزم لو
لم يكن وقوع الطرف الاخر بترجيح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية
كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فلا اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد
ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا
او ممتنعا فلا يظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالنظر الى ذاته
فمع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الاخر فيكون الطرف الاولى واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل
واجبا او ممتنعا هف واما ان يكون ممكنا وح فوقوعه اما بان يكون بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح اعني الطرف
الغير الاولى او يكون بسبب فيتوقف عليه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى
بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم السبب هف والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه ح لجواز
كونها ذاتية وذلك لان المقدر ان المراد بها ترجيح ما لا الى حد الوجوب الثاني ان الممكن لو اقتضى تساوي الوجود
والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعني اقتضاء
التساوي ولا اقتضاء والجواب انا لا نم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي وقوع احدهما وهو لا ينافي
اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولى لذات
الممكن فاما ان يكون زوال تلك الاولوية بسبب او لا فان امكن لم يكن للاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان
ما بالذات لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود
وممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه
فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء لا الى
حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء اسباب خارجية تنتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس ويكون الاولوية
الذاتية بحالها باقية غير زائلة فصل لا قائل بعد ذلك يعني انه لا يكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب
بان يصير الطرف الاخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاولى تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء
الحالين ح ترجيحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وجوب سابق وبعدها وجوب
عن ضرورة امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق الوجوب على الوجود
غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات فلانه اعني الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج في الوجود العيني ويرتبط لان
الوجوب والوجود ليسا امرين متمايزين في الخارج يتوقف احدهما على الاخر ولو كان فالوجوب صفة للوجود فيكون
عنه لا متقدما او في الوجود الذهني وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس
قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة منع الطرفين واعتبار الترتيب فيما بينهما فانه يحكم قطعا

بانه بانه لم يتحقق علة الممكن لم يجب هو وعلم يجب هو لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة
الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون مقدما عليها لا متأخرا عنها
قلنا جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى العلة التامة
هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما صدر
عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار وهو معنى دليلكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق
الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والله اعلم وهو
المبحث الثالث في القدم والحدوث والمتصف بهما حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما
العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ
اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم
فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا
هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم
الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات
الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه
اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون وجوده
الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس وهو والقديم بالذات سوى
الله تعالى لا نثبته اي مرادة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه
بذات الواجب بمعنى انها لا تستند الى غير الذات واما القديم بالزمان فجملة الفلاسفة شاملا الكثير من الممكنات كالعقول
والافلاك وغير ذلك على ما سيأتي والمتكلمون من الصفاتية اثبتوه فقط حيث يثبتوا ان ما سوى الله ذات الله تعالى وصفاته
حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات
الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وقالوا
انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة على الاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد
القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل من ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم
قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فاثبتوا في الازل على هذا القول امورا قديمة ولا معنى للقديم
الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يلزم
فما ذكر الامام من تفسير القديم بالاول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قول
الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا
لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت وما نقله المواقف عن الامام من ان
الاربعة هي الوجودية والحيية والعلم والقدرة فلعله غلط من النساخ وهو والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار
يعني ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين
الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقله المواقف عن الآمدي انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد
الجابة جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما فلا يوجد في كتاب الابكار الا ما قال على سبيل
الاعتراض

الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا في الوجود لا بعدم الا بالذات
كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر
في الجواب على دفع السند قائلا بانا لا نسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج ثم ذكر في شرح
الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس
بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان
ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه وانت
خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
اشهر من ان يخفى وهو دون الموجب اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يزعمه الفلاسفة لم يمتنع استناد
الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان
وجوده بعد ذلك الموجب ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة
واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تأثيره في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والا يلزم
ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود
حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى تأثير المؤثر في الشيء وايجاده اياه حال بقائه هو ان وجوده ينشأ من وجود
المؤثر ويدوم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا ليلزم حدوثه وهو فالقديم يمتنع عدمه لما امتنع استناد
القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب
بطريق الايجاب اما بلا واسطة كمعلوله الاول او بوسائط قديمة كالثاني والثالث على ما سيأتي من امتناع التسلسل واياما
كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان
عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الواجب على شرط حادث قلنا لانه يكون ح حادثا
والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز
ان لا يكون ذلك لذاته بل لتمام علته الموجبة فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته
قديما يمتنع العدم وانما ذلك على رأي الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه
بطريق الاختيار ويتعين الايجاب قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان فصفات الواجب لكونها
مفتقرة الى ذاته لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالتأثير انما يكون بين المتغايرين
ولا تغاير بينهما وسيجيء لهذا زيادة بيان وهو وزعمت الفلاسفة ان كل حادث اي موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة
وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان صورة او متعلقا ان كان نفسا وبالمدة
الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان لا بمعنى ان محل هذا السواد وبدن هذه النفس مثلا قديم لظهور استحالته بل بمعنى
ان قبل كل مادة مادة لا الى بداية كما في الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة ان كلا منها
جزء مما يتركب عنها وهو ح ما سيأتي بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانصرام بل بمعنى انه لا بد ان يكون للمركب مادة
بسيطة قديمة هي الحامل للصور والاعراض اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة لقوله ويتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث
قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودي لما سبق في الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا كيفيته
فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى

لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل يستلزمه هو المعنى بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون
قايما بالفاعل فاسد لانه يعلل بالامكان فيقال يقدر عليه لانه ممكن فلو كان هو المقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه لا يكون الا
بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل منقوض بالممكن القديم كالمجردات فانها ممكنة ولا مادة لها
تلك الامكانات ايضا قايمة بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا يغايره فان قيل امكان الشيء
صفة له فلا يقوم الا به ولو سلم قيامه بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك الا حال وجودها والكلام فيما قبل الوجود قلت
سنوح وكلامهم مابعد هذا الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن فلا نسلم انه وجودي
بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وقد كثر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي
فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة له
لا وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي
وفي قول المخالف لهذا اشارة الى التغاير بين الامكانين وذلك من وجوه الاول ان الذاتي لا يتصف بالرجحان الى الوجود
او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي بخلافه لانه حالة مقربة للمادة الى اثر المؤثر فيها وايجاده
الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسان اقرب من استعداد
العلقة وهو من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد
الكل ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لماهيته وما يتوهم
من التفاوت فيه انما هو باعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة متفاوتا بل
الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء
مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة
والضعف بحسب حدوث شرط شرط وارتفاع مانع مانع مستعقبة بالنوع عند عدم الحادث زايلة عند وجوده ككون
الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى نهايته وعلى ذلك الزوال واجب فيه ثم ههنا وجه فان قيل اعلم ان
للفلاسفة في التفصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد بالامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل
وجوده وجوديا انه يتعلق بموضوع موجود في الخارج وتحريره ان الامكان لا محالة يكون بالقياس الى الوجود والوجود
اما بالذات كوجود البياض في نفسه واما بالعرض كوجود الجسم الابيض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض فهو امكان
ان يوجد شيء شيئا اخر او يوجد له شيء اخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه
الى وجود شيء اخر حتى يوجد له شيء اخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك
الشيء ان كان مما يتعلق بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس
فهو كالاول في الاحتياج الى موضوع يقوم به امكان ذلك الشيء من وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع
او معه لا بمعنى الموصوف والصفة وحينئذ يكون موضوعا وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه كالاضافة المتضادة
وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قايما بنفسه من غير تعلق بموضوع او مادة مثل الامور المفارقة
كان ذاتا والامكان المتعلق به قبل وجوده قايما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات ليتقدم به ويقوم
وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عايد ولانه لو ثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا او استدل على ذلك
استدلالا فاسدا بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود على ما
في الشفا

في الشفاء لم يجئ الا ما ذكرنا من التفاصيل وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره
ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول
دايم بدوام علته التامة بالضرورة لما فيه من التخلف او الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط
اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان حدوثها يحدوثه
سبق لا بشرط اخر حادث فيكون ذاك خارجا ومعدودا بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من
غير اجتماع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة
هي استعداداته المتفاوتة في القرب والبعد المنتهية الى محل ليس هو الحادث والا امرا منفصلا عنه لما تقدم بل
متعلق به هو المعنى بالمادة وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار
يوجد الحادث حين تعلق به ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث وهو
ولما المدة احتج على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لا بد من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا
بعد حصول ذاك بحيث لا يجتمع المتاخر والمتقدم وما ذاك الا بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث الا ما يكون
وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشيء على وجوده لا يتصل الا بالزمان وهذا التقرير لا يبتني على ان التقدم امر
وجودي وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانا لا نسلم انه وجودي بل اعتباري يعرض ايضا والحكم بثبوته الوهم وحكمه
مردود كما في الباري تعالى حيث يحكم به الوهم بناء على الزمان بعدد الموجودات متحيزة واما عندنا فعلى ما هو الحكم بان
هذا متقدم على ذاك كعدم الحادث على وجوده ولا خفاء في انه حكم عقلي ضروري والزمان موضع النزاع لا ينقد
والجواب ان مبنى الاول على اعتقاد كل حادث لا بسبق حوادث متعاقبة وقد مر ما فيه ومبنى الثاني على ما ذهب
اليه الفلاسفة من ان اقسام التقدم والتاخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة بمعنى ان كلا منها يكون اما بالعلية
كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما بالشرف
كتقدم العالم على المتعلم واما بالرتبة وقد يكون حسية بان يكون الترتيب وتقدم البعض على البعض ماخوذا من الحس
لكونه في الامور المحسوسة وقد يكون عقلية بان يكون ذلك في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد
يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الراس على الرقبة وتقدم الامام على الماموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض
مسائل العلم على البعض ومعلوم ان عدم تقدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وتمام
الاستقراء ونقضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة
والشرف ليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما يقال في بيان الحصر من ان المتقدم
والمتاخر ان لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة
والا فان لم يحتج المتاخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في المتاخر فبالعلية والا
فبالطبع او ان المتقدم ان توقف وجود المتاخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالتقدم لو كان
بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدا محدود فبالرتبة والا فبالزمان او ان التقدم
اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتقوم باعتبار المعتبر واما اعتباري يقابله والاول ان كان بالنظر
الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتاخر مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فبالزمان
والا فبالعلية والثاني سبق لا محالة الى مبدا في الاعتبار فان كان كمالا في المتقدم فبالشرف والا فبالرتبة

ملاقاة في لعله ليس الا وجه فنقطع ان المقدم بالطبع قد يكون بالعطل الا الوجود كما في الشرط وان المقدم بالزمان قد يكون
للمعدوم دون الوجود ونعد عام الوجوه فالزماني بالمعنى الذي ذكرنا هنا شامل للمقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي
بين الاب والابن بواسطة الزمان فيكون من المقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف نعم لا يستلزم الزمان ان
يجتمع فيه المتقدم والمتأخر بل يجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا
بالزمان ولا يضرنا استغنائه عن الزمان تسميته مثل هذا المقدم زمانيا على ما قال بعضهم ان المقدم الزماني على
وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق
المقدم قبل تحقق المتأخر من غير ان يكونا في زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزماني بالحقيقة
هو الذي بين اجزاء الزمان ولما يوجد الغير بواسطة اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه حتى لو ارتفع التقدم
التبيق بالنسبة عن الواسطة يتناول هذا القسم وحصر بعضهم المقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان
التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف راجعان الى الزمان لان معنى تقدم مكان الخ كقران زمان الوصول اليه قبل زمان الوصو[ل]
الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع في ملاحظته قبل زمان الآخذ في النوع ومعنى تقدم العالم على
المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه في المجلس او في الشروع في الامور فيعود الى الزماني بوسط او بلا وسيط وان التقدم الزماني
راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كما كان التقدم الحقيقي هو
الذي بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا في تحققه الى المتقدم من غير احتياج للمتقدم اليه الا ان
المقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر ولا كذلك في الذي بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعل فيه نظر فعلى
الاول يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثاني يوجد ذات المتقدم بدون ذات المتأخر
بان تحقق بعض شروط الاثر والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر يستلزمه وجودا لا عدما [illegible]
لا ومعنى التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبر [illegible]
فان تضايف المتقدم بالطبع مثلا انما هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلة او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا قياس
سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم
بالطبع ويخص بالعلة باسم الذاتي وقد يسمى التقدم بالطبع تقوما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار
الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما في العلية فان ذات الاثنين لا تتم ولا يعقل بدون الواحد ولا خفاء في ان هذا انما هو
في الاجزاء دون الشرط فالحكم ليس بجلي على ما ينبئ عنه عبارة المواقف وهم وربما تعددوا اذا اختلفت العبارات في ان
مقولية التقدم والتأخر المعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظي بان يكون موضوعا لكل على حدة او [illegible]
التشكيك بان يكون موضوعا لمعنى مشترك بين الكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم بالطبع اولى حيث
يكون باللفظ لا الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العقلية وكان هذا مبني على ان الكل عائد الى التقدم
بالطبع وبالزمان او الى الاولين فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا اليه والا فليس للفظ
مفهوم مشترك بين الكل لا يقال الكل مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا لا يوجد للمتأخر كالتأثير في الذي
بالعلية وكونه مقوما او شرطا في الذي بالطبع وكونه مضى له زمان اكثر في الذي بالزمان وزيادة الكمال في الذي بالشرف
وقرب الوصول الى مبدأ معين في الذي بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم والا لصدق على كل شيء بالنسبة
الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الآخر وان اريد اشتماله مع امر زائد هو احد الامور المذكورة فلا يتأتى في كل
مشترك

مشترك لفظي بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المذكورات قوله المنهج الرابع
في الوحدة والكثرة وهي من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لمثل ما سبق في الوجوب والامكان
واما تصورهما فبديهي لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا يعرفان الا تعريفا لفظيا كما يقال الوحدة عدم الانقسام
والكثرة هو الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء
في انتقاضهما طردا وعكسا بالمجموع والامور المنقسمة اليه واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجموع من الوحدات
فمبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يدرك المبدأ قبل
ذي المبدأ والكثرة ترتسم صورها في الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة
عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف لا بالمساوي في المعرفة والجهالة قوله والقطع
الوحدة مساوية للوجود بمعنى ان كل ما له وحدة فله وجود ما وكل ما له وجود فله وحدة ما وتوهم بعضهم ان الوحدة هي
الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول التنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة
مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما انا نتعقل ماهية الشيء او وجوده من غير ان نتعقل وحدته او كثرته
بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع ثم يثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم يثبت كثرته وثانيهما
انا اذا جمعنا مياه اوان كثيرة في اناء واحد حتى صار ماؤه واحدا او فرقناها في اوان واحدا او اثنين كثيرة حتى
صارت مياها فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالها من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة
او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك قوله وقد يستدل نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة
والكثرة وجوديتان او عدميتان وتمسكات الطرفين يشعر بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي
المعدوم وبعضها بان المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة
جزء من هذا الواحد الموجود وانما تنتفي اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شيء
واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لا وحدة له والكل ظاهر الفساد ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة
لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان يكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة
وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم هذا خلف واما ان يكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم
كون مجموع العدمات امرا وجوديا وتكلم او نقول والوحدة جزء منها فيكون وجودية هذا خلف ولما بطل كون
الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات وتوهمان
سلب العدمي قد يكون عدميا كاللاامتناع واللاامتناع ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة
لكانت واحدة لكون الوجود مساويا للوحدة ولكانت مشاركة في الوحدة ومتمايزة بالخصوصيات فيكون
للوحدة وحدة ويتسلسل والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او باعتبار ان وحدة الوحدة عينها [illegible] بانها
من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان لما مر في الوجوب والامكان ومنها انه لا يعقل من الوحدة الا
الانقسام ومن الكثرة الا المتألفة من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى قوله وموضوع الوحدة قد يسبق ان
الوحدة لا تتوقف على نفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة وليس هذا بيانا لاقسامها باعتبار الموضوع
تنبيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الافراد فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة
بان صدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم [illegible]

عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون
ذلك المفهوم مانعا للانقسام اولا فان لم يمنع فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول
النقطة والثاني المفارق وان كان مانعا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان
كان بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع وقد
ايضا قبل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال على مقدارين ملتقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية وجسمين
متلازمين تلازما بحيث يتحرك احدهما بحركة الآخر سواء كان الالتحام طبيعيا كالعظم او لا كاجزاء السلسلة
قال الامام الاجسام المتشابهة ان اعتبرت لا قبل حصول الانقسام فهو واحد بالاتصال لان صورته ومقداره
واحدة وامكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى عند حد مشترك وان اعتبرت عند حصول القسمة فانه لا يمكن ان يكون
الاجزاء من شانها ان يتحد موضوعاتها بالفعل كما … الناس فانه ليس من شانها الا … وهذا القسم هو
واحد بالنوع واحد بالموضوع يعني ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة …
اعني المادة التي هي محل الصور والاعراض لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن … عند الاجتماع في اناء
واحد مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالحاصل الوحدة غير واحدة فحكم الواحد بالاجتماع …
وحدة بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع والاصطلاح
كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات يجتمع من ستة اسداس يسمونها درهما واحدا سواء
كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا يسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين ان يكون من الاقسام
المتشابهة الاجزاء وغيرها الا ان ما ذكرناه من الاقسام الثلثة انما هو في المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفي
عبارة الامام هي اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كالخط المستقيم فان الزيادة
عليه يمكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء للوحدة اوصاف والكمالات على ما قد يتوهم … يكون
تاما في عبارة بعض المتاخرين والفلاسفة يسمى بالناقص دون التام … بغير التام وفي كتب الامام بالكسر …
ثم وقوع الوحدة عرضا للكثرة وان كان فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد
باعتبار واحد واحدا وكثيرا فجهة الوحدة اما ان لا يكون مقوما للكثير بمعنى كونه ذاتيا غير عرضي واما ان يكون
عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك والاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو
في الانسانية او جزءا مقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس
في الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وربما يغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار
ذاتي الذات والثاني اما ان يكون الكثير موضوعات محمول واحد كالقطن والثلج للابيض … موضوع
كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير فان
ليس عارضا للنسبتين بل النفس والملك ولا خفاء في ان التدبير غير محمول على النفس وان قلنا النفس كالملك
في التدبير والتدبير محمول عارض لها الا كما لا البياض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة هو ما به الاشتراك وهو لا يكون الا
يحمل بالمواطاة او الاشتقاق قوله وبعض من الاقسام اولى بالوحدة يعني ان الواحد مقول بالتشكيك دون
الاشتراك او التواطؤ لكونه مفهوما واحدا اتصفا وبها بالاولية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع
وهو من الواحد بالجنس فهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم

لا اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء متخالفة ولم يقل احد بالتفاوت في الاشدية والاقدمية لكونه غير معقول
قوله وكذا الكثرة يشير الى احكام منها ان الكثرة مقول بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول
مراتب العدد الاثنين بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليها دونه …
ان الفرد الاول اعني الواحد ليس بعدد وكذا الفرد الاول ليس بشيء ومنها ان للاعداد انواعا مختلفة لاختلاف لوازمها
كالزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنها انها متناهية والآحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لا خمسة
وخمسة او ستة واربعة او سبعة وثلثة اذ لا رجحان لشيء من ذلك بخلاف الواحد فانه لا رجحان … الا في الاثنين ولا
الاثنين الا في الثلثة ولان مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل
عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية متحصلة في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا
انضمام واحدة المشرق الى واحدة المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لها من غير ان يحصل لها امر بحسب الخارج
ولان اجزاءها امور اعتبارية هي الوحدات ولانها لو تحققت في الخارج فاذا قلنا لزيد وعمرو مثلا هما اثنان فقيام
الاثنينية اما بكل واحد منهما او بالكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم في كل منهما شيء منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية
قوله ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما في اجتماع
الماء في اناء او الاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صار بالغليان
هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا آخر بان يصير احدهما الآخر بعينه
اياه وذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منها او ماهية واحدة فالاختلاف بينهما
ان لا يعقل زواله اذ لكل شيء خصوصية ما يمتاز بها عما سواه فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض بانه ان كان
استدلالا فنقض للمتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع
الزوال دون الاتحاد والاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد وان لم يبق
احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث وايا ما
فلا اتحاد واعترض بانا لا نم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا … وهو انهما
بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا
كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث فاعترض بانا لا نم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين
لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فوقع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان
اثنين لا واحدا او بوجود واحد فكذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون
فناء لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجود لا بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين
صارا واحدا … لكن النقض على هذا المنع … الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في موضع الاستدلال
تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس
باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق قوله ومن خواص الكثرة التغاير فانه لا يتصور الاثنين متحدين وانما الكلام
في عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين واهل السنة لا ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاك
احدهما عن الآخر … وكذا المعدوم والموجود ومبناه على ان التغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد فلا يتصف
به المعدوم واما التعليل بانه لا تمايز بين الاعدام فمختص بالمعدومين وجزء الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع

الانفكاك ودخل الجسمان وان فرضنا كونهما قديمين لانهما ينفكان بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الآخر
وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا لانهما ينفكان بان يوجد الموصوف وينعدم الصفة
بجواز الانفكاك اما ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حيز
بناء على ما ذكره الشيخ وهذا التعريف مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب وان الصفة التي ليست عين الموصوف
ولا غيره هي الصفة اللازمة المعينة وقيل هي الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه
الا ان تحديدهم الوثيق في التمسك به هو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح
وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد احاد العشرة واوصاف الدراهم لا فرق بين الصفات
المفارقة واللازمة ونقض ايضا لا يكون صاحب زيد بل سائر ما في الدار من الامتعة غير زيد وفاكهتين وكيف يكفي
مع ان المراد بهذا الكلام نفي انسان آخر غير زيد وعدد آخر فوق العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه
ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع ولكنه لا يكون
بانه يكفي الانفكاك من جانب وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه ح لا يكون ما نقلناه مطردا لانه ايجاب الكل
والموصوف مع الصفة اذ يكون وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم بان المراد جواز
الانفكاك والجانبين ولو بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يتعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن
ان يتعقل وجود العالم ولا يتعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وهذه العناية يوافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين
هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولفظ احدهما للابهام كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما وما قيل ان الشيء
قد يعلم من وجه دون وجه كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه مستحيل البقاء فلو تغايرت الجهتان لزم كون الوصف
الواحد الغير المتجزي شيئين متغايرين ليس بشيء لان تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغايره في نفسه فان قيل
العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يتعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر في التغاير
هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع
ومن المضاف وقد اورد على التعريف بان الغيرين هو موجودان يجوز انفكاكهما اما لا انفكاك بين المتضايفين بحسب
الخارج ولا بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا غيرين
والغيران لا بد ان يكونا موجودين فان قيل نحو مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كالامور
الضرورية لا يمكن الكلام قلنا الضروري هو التغاير بين الذاتين واما وصف الاضافة فليسا موجودين والتغاير
من خواص الموجود وعند هذا يتلوى ما قال ان نفي الغيرين لا يستلزم الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك
وذلك لانهما باعتبار الذات ممكن الانفكاك في التعقل بل بحسب الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون الوصف هذا
وبالعكس بان يعدم ويتبدل بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله من دون قدرة استطاعة العبد
وان يحصل بدون الاستطاعة غير هذا الفعل سيما عند من يقول بان الاستطاعة يصلح للضدين واعلم ان تبرئة الاعراض
عن الباري نوع العالم والجواب بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الآمدي ظاهر على ما ذكرنا واما على ما نقل في المواقف
من تقييد جواز الانفكاك بكونه في حيز او عدم فيلزم ان لا يكون بين الاعراض هوانه يمتنع انفكاك الباري عن العالم
بحيز او عدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدي انه وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه
دون الباري ورد بانه لا يكفي هذا القدر والالزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة بجواز ان ينعدم الكل دون الجزء

والصفة دون الموصوف ولا ينافي الجواب بان المراد جواز الانفكاك تعقلا ما لم يذكر فيه قيد في حيز او عدم لان الباري تعالى
مع العالم في حيز او عدم بحسب العقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الا ان يؤخذ التعقل اعم من المطابق وغيره ويلزم
تغاير الذات والصفات لجواز ان يتعقل عدم كل واحد بدون الآخر لما ذكره في المواقف من انه يلزم الباري مع العالم لامتناع
انفكاك العالم عنه لا بالعكس لجواز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري في التحيز لانا نقول
لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلا ولا
تعقل العالم بدون الباري ليس على ما ينبغي لم يبهما بحث آخر وهو ان جواز الانفكاك للموصوف عن الصفة في الوجود
بعينه في الاوصاف المفارقة كالسواد مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة وفيه والمعارضة على ان
الغيرة نقيض الهوهو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعينه والا فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في
الانسان والبشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الانسان الى الكاتب والجزء
الى الذات والهوية وما ذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول لكونه
ارتفاعا للنقيضين ثم ان الغيرة والعينية بهذا المعنى اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث
ان احدهما ليس هو الآخر الا انها حيثية لازمة في نفس الامر ربما يشعر بها مفهوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرة
نقيض الهوهو وبان الغيرين هما الاثنان والشيئان واعتذر الامام الرازي عما ذكره المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الجزء
قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم
الاربع وصاحب المواقف بان معناه بانه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان
المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة
بدون الاثنينية ثم قال بالوجود الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل به اعترف بان
لا عينية ولا غيرية لان المعلوم قطعا هو انه لا يوجد هناك فردان وجودا ولا ان ذلك في الخارج وهذا في الذهن فلا وكلا الا
فاسدا اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لصار غير نفسه لان العشرة مثلا
اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغيار فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة
بدونه وكذا اليد من زيد وبطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته
لنفسه وزعم هذا القائل بان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة مما سلم قائل به الا جعفر بن حارث من المعتزلة
وعدوا هذا من جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم
مع الذات والعرض مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادها بحسب الوجود والهوية وبعضهم فسر المتغايرين ايا ليكفي
في التغاير الانفكاك من جانب والا انتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كان حقا لزم عدم تغاير
الشيئين انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والنقض غير وارد اما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو
في الصفات التي يمتنع الذات بدونها كما يمتنع بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم وكذا الصفات
بعضها مع بعض بخلاف مثل السواد مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك
الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة وحاصله لزوم الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل
وح يرد سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن ولا في مع الاف والصانع مع المصنوع فيلزم ان لا يكونا غيرين

ان لايكون الغيران بل الضدان غيرين لان التغاير والتضاد والاضافة فان التنبيه اذكر بناء على ان ذلك الاضافة
عرضية ولانما يزبين الاعدام اجيب بان الكلام في عروض الاضافة انه موجود لا في المجموع المركب من المعروض والعارض مع
قوله واعلم يريدان ما ذكرنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء واثبات قديم غير الله
في ولو التفصي عن ذلك بنفي التغاير بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يدفع قدم تعدد الغير
لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم يكن متغايرة لكنها متعددة
متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات سبعة او ثمانية وبان الله مع الكل اثنان وثلثان
وموجودان وان لم يكونا غيرين قوله ومنها اي ومن خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية والمراد بها
بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا
ويقابلها المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك
في الصفات النفسية انه ان احدهما الاشتراك بما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الآخر وينوب منابه
لكن هنا يقال المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع او موجودان يسد كل منهما مسد الآخر والمتماثلان والكثرة
في الصفات النفسية لكن لا يدور اختلافهما بجهة لكي يتحقق التعدد وانما يرتفع التماثل ونسب الى الشيخ انه يشترط
في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه لا تعدد فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه
اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به
الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها والجواب ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى لو كان
زيد وعمرو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الآخر يصح القول بانهما مثلان في الفقه
والالفاظ قوله واما اشتراط التغاير لمختلفين فيه قال الاشعري واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيها فمنهم من قال ليست
مثلا لله ولا غير الله لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي مغايرة بينهما وصفات الله غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر
بالاختلاف مثلا نظرا الى انما اختص كل صفة من الصفات النفسية وغير الصفات لا تخص وصف الغيرية وهذا في الخلاف
لا يشترط في التغاير في الغيرية في التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف المنسوب
الى بعض الصفات ثم يصفها بها ومن الافلاك قوله ويمتنع اجتماع المثلين بمعنى ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع
اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يتميز بينهما ما يميز
الا بالمحل لان قيامه به وجوده مما يتبع لوجوده فاذا اتحد المحل يتحد الماهية فيما يتبعه اللوازم
الذاتية ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل من لزوم العوارض
لكل منهما على السوية فلا يعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما وهو لا يستلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم
الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشيء لان ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الاثنينية
في نفس الامر لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان لا نعلم نظري لشيء ان ينظر لتحصيل العلم
اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع باتحاد شيء من الاعراض لجواز ان يكون اثنان لا كثر
واللازم القطع بذلك في كثير من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة انه لا يجب
ورزواله ليس الا بطريان ضده الذي هو ضد للمثل الآخر الباقي فيلزم اجتماع الضدين وفي الاولان يمنع الملازمة لجواز

آخر كما سبق ان شرط النظر عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة او استدلالا والثالث الملازمة لمنع انتفاء
بسكت المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بان اللازم ذلك بل السواد
الشديد نوع من السواد والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة متشاركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد
يعرض للجسم الذي يشتد سواده على التدريج في كل آن نوع آخر قوله ومنها اي ومن خواص الكثرة التضاد وهو كون
المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما ليس بعين اي ما لا يكون قيامه
بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى والعوسين والعدم
مع الوجود ولذا قالوا بعدم التضاد في الاجرام وسائر الاضافيات لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج
القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله وعلم زيد بل ظاهر التعريف تناولهما اذ لا استحالة فيه باشتراط التوارد
على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم
قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد استحالة لذاتهما
عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل ويستحيل لا لذاتيهما بل لامر خارج مثل العلم بحركة الشيء وبسكونه معا اي العلم بان
الشيء متحرك والعلم بانه ساكن في آن واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما
تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن ولذا يحكم باستحالتهما وبقيد وحدة الجهة عن مثل الصغر والكبر والقرب
والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان اذا اعتبرا اضافتهما الى معين
ككون الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى شيء واحد لا خفاء في انه لا حاجة الى هذا القيد لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع
اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب ان القيد احتراز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين
بالمتقابلين في سواد من عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا نعلم الاعتبار في خلاف
المحل قوله وعند الفلاسفة ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها رأي المتكلمين واما رأي الفلاسفة فالكثرة تستلزم
التغاير بمعنى ان كل اثنين متغايران فان كانت الاثنينية بالماهية او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار
فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الانسانية اولا فالاول المثلان والثاني المتخالفان
سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لا يكونان
كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فيخرج
بقيد المتخالفين المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما و
بقيد امتناع الاجتماع في محل ما لا يتواردان على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث
سيجيء واما قيد وحدة الزمان فمستدرك على ما مر وكذا قيد وحدة الجهة اذا قصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبر
والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن خروج مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند
اعتبار وحدة الجهة ولما اعتبر وحدة المحل خرج المتقابلان لاكتفاء الايجاب والسلب في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كبياض الرومي
وسواد الحبشي قوله فان كانا وجوديين يريد حصر اقسام التقابل في الاربعة وبيانه ان المتقابلين يكونان
او وجوديا وعدميا وان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة
والا فمتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا وان اعتبر في العدمي كون الموضوع
قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المرأة او جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس

او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشيء لكانا متقابلين تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد تقابلا
الايجاب والسلب الا انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان نقيض العدمي
قد يكون عدميا كاللاامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى فان العمى وسلبه اعني اللاعمى اما ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار
عدم القابلية لا يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا للازم
ليس لشيء واحد فلا يجوز ان يكونا عدميين فالاولى ان يقال الحصر موجه لا يحتملها كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر
فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب
وان لم يكن احدهما سلب الآخر فان كان لا يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد وقد
يعلم لزوم كون احد المتقابلين وجوديا بانه يقابل بين العدم المطلق والمضاف وقد ضرورة صدق المطلق على المقيد
العدميين المضافين لوجهين احدهما انهما كيف لا في غير موقع الاضافة فاما بطريق الصدق فلانه يصدق على الاجتماع
لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود فلانه قد وجد فيه الجهة التي هي اللااسواد واللابياض وثانيهما ان شرط المتقابلين
ان يكونا متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العدميين المضافين
كاللاسواد واللابياض متعدد ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد لم يكونا عدميين وهذا الحكم البعض عن اشكالين احدهما
ان منع الانسانية مع الفرسية داخلة في المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه ليس من احد الاقسام الاربعة
اما غير التضاد فظ واما التضاد فلا اطباق على انه لا تضاد بين الجواهر لامتناع ورودهما على الموضوع وثانيهما ان
وعدم اللازم كالسواد واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليس احد الاقسام اما السلب والايجاب
فلا اجتماعهما على الكذب كما في البياض واما غيرهما فظ وجه النقض لم يبق من هذا البحث التقابل الا شيء التوارد على موضوع
واحد وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكره من اجتماع العدميين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الآخر كما في
اللاسواد واللابياض بخلاف مثل العمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس
المحل المقوم للحال حتى يلزم ان يكون المتقابلان من جنس الاعراض البتة للقطع بتقابل الايجاب والسلب في الجواهر مثل
الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا
فلتصريح ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل والجور او نوعيا كالانسان
للرجولية والمرأة او جنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من ذلك كالشيء للخير والشر واما رابعا فلان الكلام
في اللاسواد واللابياض لا في العدم المضاف لا السواد والعدم المضاف الى البياض الا ترى انه يقول باختلاف الموضوع
في البياض واللابياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل والتقابل انما يجري
في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء
من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل واحد اجيب عن وجهين احدهما ان ذلك بحسب الاشتراك
الاسم كما في النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق اعني صدق
على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود اعني صدقها في انفسها فالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع
في المحل وبين القضيتين امتناع الاجتماع في الوجود وثانيهما انه لا يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما في المفردات
والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا او محلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء ان المتقابلين
بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس

بفرس فان الخلاف هو بين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد قال ابن سينا لو رد التقابل ومعنى السلب لا وجود اي
معنى كان سواء كان لا وجوده في ذاته او لا وجوده في غيره قوله ولا يعتبر في التضاد ما هو من تفسير التضاد وتفسير
العدم والملكة هو الذي اورده الحكماء في اوائل المنطق واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر وهو
في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلب
الوجودي عما من شأنه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد ويكون التضاد والملكة
والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه
المشهور فيما بين عوام الفلسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون
المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما
غاية الخلاف وكذا الانثى والمزدوجة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشيء في حال حصر التقابل في الاقسام الاربعة
لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب المتأخرون بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني
المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين في التضاد المشهوري
لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعمى للنطق و
الانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فحينئذ لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب
والسلب بل وفي كلامهم اشارة الى ان التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم
الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر والتي ابعد الالتحاء وذلك اذ لا يمكن الانتقال في النطق والعمى وفي الذكورة
والانوثة وفي الزوجية على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم
بمتساويين والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين فالاول اسم للموضوع اعني العدد مع الايجاب والثاني اسم له مع السلب كما
ذكر ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا وهو يكون
تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام قوله وقد حكم التقابل جواب عن اعتراض تقريره ان التضايف اعم
من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك مما لا دخل له في التضايف فكيف يجعل قسما من التقابل الذي هو اخص منه
مطلقا وقسيما للتضاد ومنافيا له وتقرير الجواب ان التضايف اعم من مفهوم التقابل العارض للاقسام ومفهوم التضاد
العارض لمثل السواد والبياض ضرورة انه لا يعقل التقابل والتضاد الا بالقياس الى مقابل او مضاد آخر وهذا لا ينافي
كون موضوع التقابل اخص منه بمعنى انه ربما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين وقد لا يكونان وهو من التضاد ومباينا
له كالسواد والبياض فانه لا تضايف بينهما قوله ولا يتوقف بعدا يرد ان حكم التقابل انه ليس جنسا للاقسام اذ
تعقلها مما يتعقله وهذا في التضايف كما لا يتوقف على التضاد واما في الباقيين فيرد وبالجملة فمقوليته على الكل
بالتشكيك لكونه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما بحسب الذات وفي البواقي لا لذاتها
بل لما اوضح ذلك بان الخير عقولان عقوله خير وهو ذاتي وعقوله ليس بخير وهو عرضي وكونه ليس بخير يتبع الذات
وكونه شرا يتبع العرض الاتفاقي لان المانع للذات اقوى وفي العمى ربما يشوبه في التضاد كما انه تحت
وأشار الى الوجه الثالث اي اشد انواع التقابل هو التضاد ووجهه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف ومعنى
غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التناقض الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الآخر
بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لانه قبول

النوع والضعف في اصنافه وفي الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وعبر ذلك غاية الظهور كلاف ابواق
قوله وفي حكم الايجاب والسلب ان وجههما الى القول العقلي الوجود اللفظي والذهني دون العيني بمعنى ان السلوب
اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات خصصه والا لكان للاشيان مثلا معاني غير متناهية لانه ليس غير
والكثير ولا مثلث ولا انسان غير متناهية كذا ذكره ابن سينا وهو نظير ما ليس بعضاه هاهنا بعضهم انه ليس الخارج
في معنى الايجاب او سلب كيف ولا يعقلون بالايجاب الا مثل السواد بالنسبة الى اللاسواد وهو موجود في الخارج
قوله واتحاد الى وفي حكم الايجاب والسلب انهما اذا اخذا الا الحكم والقضية كان احدهما صادقا والاخر كاذبا
البتة سواء وجد الموضوع او لم يوجد وروى امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان
يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع او تكذبه عنهما اي محل الاعمى والبصر والاسود والابيض او الاب والابن مع العنقاء
او مع العقل فان قيل ان اريد بالنقل في القضية حمل المتقابلين على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان
لعدم الموضوع كما في قولنا العنقاء اسود ولا اسود لا قضا المعدولة وجد الموضوع وان اريد اعتبار التقابل
من القضيتين لهذا الا كتصور في التقابل ولا في العموم والكلية قلنا المراد الثاني في الايجاب والسلب والاول
في البواقي ودليل القضية انما يكون معدولة مثبتة لا وجود للموضوع اذا اريد بالحمل مفهوم شمولي تصور عليه
النقيض يحمل في الصدق عنه الى طرق السلب واما اذا اريد نفس مفهوم النقيض فلم يوجد سالبة المحمول مستغنية
عن وجود الموضوع لكونها في قوة السالبة في قولنا العنقاء لا اسود اذا اريد بالاسود سلب الاسود اعني
رفعه فهي صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء اسود قوله وفي حكم التضاد وفيه اشارة الى اتفاق الضدين
على الموضوع الواحد ليس بلازم قوله ولو الحقيقي التضاد مع لزوم حكم التضاد الا الحقيقي منه لا يكون الا بين
احدى وجنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا الحكم انه لا يكون بين جنسين
والرذيلة او الخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت الرذيلة
اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت
اللون او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون لهذا الواحد الا واحد حتى لا يكون للسواد
ضد هو البياض وآخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن وعند كونها انبات ذلك على الاستقراء
واما التضاد المشهوري فقد صرحوا بانه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة
وكالخير والشر او بين نوعين وفيه نظر من وجوه الاول لان مبنى الاستقراء على اعتبار التضاد بين نوعين من جنس
قولنا وجوبا فيما بينهما دون غيرها ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيلة والرذيلة او العفة والفجور بسبب انه لا يكون
عما بين نوعين من جنس وهذا الا من الا ان نوعان من جنس وهذا دور الثاني انه لم اشترط في التضاد غاية
الخلاف فكونه فيما بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر في انواع اللون الثالث
اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة
مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا من التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين
الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع انه لم ما ذكروا ان سينا من جعل التضاد المشهور
بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن ينافي ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا قوله فالوجه
من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية

لان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيالا لها والكثرة معلولا متقوما بالوحدة
ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص
كما سبق في تعريف التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هوية الوحدة
وبالعكس اي اذا طرأت الوحدة على شيء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد
الامام بقوله اذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات والمجموع الذي كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة
مجموع الوحدات والمجموع الوحدات بعينه الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين
كذلك اما في التضايف فلان المقوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان
يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشيء جامع معه والضد لا يجامع الضد بل رافعه فان قيل
هذا كالجزء الكل لان الاجتماع في المحل ينافي التقابل مطلقا قلنا ممنوع من ان المتقابلين بالايجاب والسلب
قد يصدقان في محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع
المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص وكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية واللافرسية بل صرحوا بانه قد يكون
واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولة والمرأة للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او
بامر عارض كالخير والشر للشيء ونحو ذلك ويكفي الفرض والتقدير كالانسان للفرسية واللافرسية في قولنا الانسان فرس
الانسان ليس بفرس والامام جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليلا على عدم التضاد بينهما وان من شأن
الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما الثاني فلانه ان اريد
تعقلنا ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة ثم اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل
الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض
الوحدة بمعنى ان الكثرة مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل
الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات
اذا اجتمعا في الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصر والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما
بالذات فكيف اذا افترق الموضوعان فان قيل المراد الثاني وهو ينافي التقابل لان كون احد المعروضين
متقوما بالاخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه لا اقل قلنا
ممنوع وانما يلزم لو كان المعروضان في محل واحد وليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فلا نسلم الوضع في محل
الاتفاق لما ذكروا اساس المنطق من ان امتناع اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بحسب تقابل الايجاب
والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب الوجود فيه كالابيض الحلو فان فيه البياض والاسود لان الابيض
مقول على الحلاوة الموجودة فيه والمقول على الموجود في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما بينهما اجتماع بحسب الوجود
بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس ونظائره لا دليل على نفي تقابل
الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل بتفسير الكثرة بالانقسام مطلقا والى المتشابهات والوحدة بعدم ظاهر
ثبوت ذلك واما الاتفاق على نفي التقابل بينهما بمعنى ان الكثرة اي العدد لما كانت متقومة بالآحاد متحصلة من انضمامها
مجتمعة مع الواحد والمعدود لم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة الطارية
على الكثرة ومبطلها كما اذا حصلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد توهم تضاد بينهما على ان وردهما على موضوع واحد هو كذلك

مع بطلان احدهما بالاخر ونقل الامام بانهما ليسا على غاية الخلاف بان موضوع كل من الوحدات الزايلة التي يعرض الكثرة جزء موضوع الكثرة والوحدة الطارية للانفصال والكل ضعيف **قوله** المنهج الخامس في العلة والمعلولية من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان والا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ العلة لا تكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها **قوله** المبحث الاول يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول المحتاج هو الى الشيء وان كانت العلة عند اطلاقها متبادرة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشيء اعني ما يحتاج هو اليه اما ان يكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية وخص الاوليان اعني المادة والصورة باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل وخص الاخريان اعني الفاعل والغاية باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام يتبين بامور الاول ان ما ذكر في بيان الحصر توجيه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء الثاني المراد بالصورة والمادة الصورة والمادة وما يشبههما من الاجزاء لصدق التوقف عليهما وكذا في الفاعل والغاية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بسديد لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادة داخلة الثالث ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة ولا انتقاض الرابع ان الجزء الاخير من الصورة المركبة يكون وجود المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة ويخرج عن تعريف الصورة فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد في الحال الخامس جعل الجنس والمادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده على ما هو الحق وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بحسب الاعتبار لما مر من ان الجنس اذا اخذ بشرط ان يكون وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه لا يكون محمولا على ذلك المجموع مادة والماخوذ لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده ويكون محمولا على المجموع جنس وانما يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول مقدرة الى المحمول خلافا السادس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلة لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع واجيب بان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلة بجملتها بل ذات الفاعل فقط وساير ما يرجع الى الفاعل انما هو شرائط التاثير ولا امتناع في استناد المعلول الى الفاعل موجود مقرون بامور عدمية يحكم العقل اذا لاحظ حكما بانه لا يحصل بدونها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود فلا انسداد لباب اثبات الصانع لان وجود الممكن اذا احتيج

الى

الى وجود موجود وان كان هو وتاثيره شرطا عدميا وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي ضعيف وذلك الامر العدمي الذي يظن انه شرط كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشب ليس هو زوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة التي تعقب زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فان قيل فيصير علم الحادث من مبادي وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى مقارنته ولهذا كان لعدم الحادث علاوة وجوده زمانا مخصوصا اذ لا يتصور احتياج وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من المبادي الا بالعرض مع انه يقارن المبدا ثم **قوله** ثم جميع ما يحتاج اليه الشيء يسمى علة تامة والعلة التامة هي جميع ما يحتاج اليه الشيء سواء لا يبقى شيء كما اذا احتاج الى جميع الى ان يكون مركبا من عدة امور البتة واما ناقصة وهي بعض ذلك والتامة قد يكون هي الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط … فعل المختار فلا يكون لغيره مدخل وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا كالموجد للمركب … اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة … تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما قيل من ان العلة التامة تتقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة والتامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية **قوله** وكل من الاربع ان كلا من العلل الاربع … الى بسيط ومركب وما … الى كلية وجزئية وما … الى ذاتية وعرضية وما … الى قريبة وبعيدة وما … الى عامة وخاصة وما … الى مشتركة ومختصة وما … الى بالقوة وما بالفعل **قوله** المبحث الثاني يجب وجود المعلول … اذا وجد الفاعل بجميع جهات التاثير من الشرط والآلة والقابل يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان المعتبر حصول جميع جهات التاثير من غير ان يبقى معه شيء يوجب الترجيح واذا وجد المعلول وجد الفاعل بجميع جهات التاثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يحصل المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم … واذا كان بين المؤثر التام وحصول … الاوجه لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات … الاحتياج اليه حيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون القديم بالزمان لذات الفاعل والارتباط فيه للفاعل مع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان … المعلول لا يكون الا بعد وجود … وجود المعلول … للالة او متاخرا عنه فيكون متاخرا … عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيب من غير فصل زمان لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا كون الالة بعد وجود العلة مع جميع جهات التاثير بعد تمامه مم **قوله** فعدم المعلول يجب لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التاثير وجد المعلول لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيره والا كان … ولو في غير القار لانه قد تقرر بيان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام مع ان ذلك بها يقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته … على … الحال في … الوكرة فان قيل كل من العدمين نفي محض لا ثبوت له فكيف يكون اثرا او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه وهذا معنى العلية والمعلولية ههنا لا التاثر والتاثير واذا ثبت ان وجود الممكن يستلزم وجود علته وعدمه عدم علته ظهر ان الفاعل … الممكن لا في وجوده وعدمه واحد يجب لوجوده وجوده وبعدمه عدمه او عدم السابق فبعدمه السابق مع ان عدم حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التاثير واما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق مع ان زوال وجوده محتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التاثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل بما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب

بالنسبة الى الان ليس الاستعداد اللذي له لقبول الصورة وانما هو ما نثره في حركات وافعال بعضها الى ذلك ونعدم بانعدام مقصوده ومباشره
وعلى هذا فقس سائر الامثلة فان البناء انما يوثر في حركات بعض الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو من الاشياء التي [illegible]
المعلول ليس للعنصر هذا على راى الفلاسفة واما على راى القائلين باستناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر [illegible]
قوله والمؤثر يريد ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر اخر كالشمس يفيد ضوء المقابل وبقاءه و[illegible]
البقاء الى امر اخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم تعدم ويبقى الاشتعال الى استمرار
المماسة واستمرار ما يتعاقب الاسباب قوله المبحث الثالث وحدة المعلول يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين مستقلتين
بالبداهة خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلولا لواحد بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا
الى ان الواحد المحض من غير تعدد شرط او آلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع
العلتين المستقلتين على معلول واحد فلو جاز لزم الاول استلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما
لكون الاخرى مستقلة بالعلية اما الثاني فانه ان توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة عدم
التاثير لشيء آخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة
وهذا خلاف الواحد بالنوع فانه لا امتناع في اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده لهذه وبعضها لتلك فيكون الاحتياج الى كل
منهما باعتبار الخصوصية والى الاخرى [illegible] لا يلزم احتياج الشيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من
العلتين عدم استقلالها بالعلية للنوع وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها لهذه وبعضها لتلك كالنار فنوع الحرارة يكون معلولا
لهذه النيران وقد يمثل بنوع الحرارة الواقع بعض افرادها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والتناقض في كون هذه الحرارات
من نوع واحد وقد يجاب بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي واورد الامام انه لو كان المعلول النوعي لذاته محتاجا الى العلة المعينة لما استند
الى غيرها [illegible] وان لم يحتج كان غنيا لذاته [illegible] فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته
الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاحتياج الى العلة المعينة لا من جهة المعلول
بل من جهة ان تلك العلة المعينة يقتضي ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعلق الحاجة من جانب العلة والحاصل ان الماهية
بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج
المعلول الى علة ما حيث يكون التعين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول الكلي الى علة لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد
بالشخص معلولا لعلتين من غير احتياج الى كل منهما ليلزم المحذور بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول
النوعي والجواب ان مفهوم احدهما وان لم يناف الاجتماع لكن لا يستلزمه فيمتنع فيما اذا كان المعلول شخصا لان وقوعه بهذه يستلزم
الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه لا يكون علة ولا جزء منها اذا كان نوعا عاما لان الواقع بكل منهما فرد اخر فلا يكون شيء منهما في
الاستغناء [illegible] ولهذا قال فلو تعينه لحاجة الى علة بعينها مع ان الفرد المعين من الحرارة مثلا انما يحتاج الى علة المعينة [illegible]
ضرورة احتياج المعلول الى علة وورد ما يلي النوع بعينه يحتاج الى علة لا بعينها بل حيث يحتمل ان يكون هذه او تلك لكن يمتنع اجتماعهما
كالسبق وهذا ما يقال ان الواحد بالشخص يجوز ان يكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع وبالنوع يحتاج الى علة لا بعينها
لكن لا يمتنع الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالاخرى وبهذا يندفع ما يقال ان النوع بالاحتياج
الى علة ما اما ان يكون مع الاستعداد للعلل او لا واياما كان فلا فرق بين النوع والفرد [illegible] هاهنا بحث وهو ان الواحد بعينه
وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن قبل ذلك يصح استناده الى علة لا بعينها بان يقع بكل منهما على سبيل
البدل بان يكون الواقع لهذه هو بعينه الواقع [illegible] بتلك مثلا حركة هذا الجزء في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت

بحركة زيد فلو فرضنا انها واقعة بحركة عمرو فهل يكون هي بعينها [illegible] ام لا بناء على ان اتحاد الفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول
وهذا غير ما يحكى من انه لا مدخل في تشخص الحركة لوحدة الفاعل حيث تقع الحركة المعينة بعضها بحركة زيد وبعضها بحركة عمرو و
انما الكلام في انا لو فرضنا انها في ذلك الزمان في تلك المسافة واقعة بحركة بكر وخالد بدل زيد وعمرو فهل يكون تلك تلك الشخص
قوله تمسك الحكماء في جواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهرا فردا ملتصقا بيد زيد وعمرو يدفع
زيد بحركة يده وعمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان مع انها واحدة
بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضنا الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع استنادها الى
الكل واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا حيث يكون كل منهما جزء علة وليس من ضرورة تركب المعلول ولو توزيع اجزائه على
اجزائها او الى الواجب وحده كما هو راي الحق قوله واما الثاني وهو جواز صدور الكثير عن الواحد فلو جهين احدهما اتفاقي وهو ان العقل
اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لا لذاته ولا لغيره فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيهما الحق وهو ان قاعدة البرهان على صدور
الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سياتي قوله احتج الفلاسفة على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيئان
لكان مصدريته لهذا او مصدريته لذاك مفهومين متغايرين فلا يكون نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيلزم تركبه وهو [illegible]
او خارجا عنه لازما له فيكون له صدور عنه ويتسلسل الكلام الى مصدريته ويتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين
والاعتراض عليه من وجوه الاول ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزء من الفاعل او عارضا
له معلولا الثاني انه ان اريد تغاير مصدرية هذا ومصدرية ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلا يستلزم كونهما في الفاعل
بحسب الخارج الثالث ان المصدرية لو كانت موجودة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا في شيء من الصدور لانه اذا صدر
عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدة الحقيقية الرابع ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم
دخولها في الفاعل لا يلزم ان يكون معلولا له لجواز ان يكون معلولا لامر اخر الا اذا كان الفاعل الواجب مع [illegible]
كله الخامس انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية [illegible]
في بعد ان يكون خارجا لجواز ان يكون معلولا لامر اخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالضرورة
ويتسلسل السادس انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد المحض شيء اصلا والا كانت مصدريته داخلة فيتركب
او خارجة فيتسلسل وان لا يسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد
بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان سلب مفهوم هذا مغاير لمفهوم سلب ذاك وكذا الامر
في القابلية فيلزم اما التركب واما التسلسل وقد يجاب عن هذه الاعتراضات كلها بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء
بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها ولا تمايز بينها في الاعيان ولو سلم فلا يلزم الواحد من حيث هو
واحد بل يستدعي كثرة يلحقها اعني باعتبارات محلها فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه ولا يكفي فيه نفس المسلوب عنه
فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء توجد المقبول فيه بخلاف الصدور
فانه كما يطلق على الامر الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الاخر وليس كلامنا فيه كذلك
يطلق على [illegible] وهو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه ويكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والآخر
امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد ولما كان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء ايضا امرا اضافيا
اعتباريا زعموا ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر يجب بها الاثر وانه وجودي بالضرورة فانه اذا صدر عنا حركات
متعددة فلم يحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة واولها ارادتها لم يصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلة

لا يصدر عنها الا شيا والكثرة الا اذا كان لها جهة كل منها خصوصية لا يكون مع الاخر واذا صدر الشي لم يلزم تعدد الخصوصية بل يجوز
ان كان سبب العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كان سبب علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة
تعرض لذات العلة فلزوم تعدد جهات وتكثر العليات انما يكون عند صدور الكثرة واما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات
العلة او حالة لها وعلى هذا الامر دينى من الاعتراضات لكن لا يخفى ان اكثر هذه المقدمات تحكمات لا يعضدها ما يشبهها فضلا
عن حجة وقد يبين المطلوب بحيث لا يرد عليه الاعتراضات ويدعي انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد
الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيئان فمفهوم علته لاحدهما مغاير لمفهوم علته للاخر بالضرورة والشي مع احد المتغايرين لا يكون
هو مع الاخر فالموجود لا يكون شيا واحدا محضا بل شيئين او شيا موصوفا بصفتين حقيقة واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر
في الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول لحكم عكس النقيض ولا خفا في ان هذا كلام على الجدوى بعيد عن حكم
من محاكم الاراء وتغيرها على هذا الوجه لعدم استلزام لمسائل المبنية على انه لا يصدر من البسيط شيئان فانه يجوز ان لم يصدر
عنه اشيا كثيرة ويكون علته لكل منها باعتبار مغاير العلية للاخر ولا ينافي ذلك وحدته وبساطته الحقيقية والا لما جاز ان
يصدر عنه شي اصلا لان عليته لذلك الشي مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة لها الى المعلول الوجه الثاني
ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه ا فلو صدر عنه ب لزم اجتماع النقيضين لان ب ليس ا ولنسميه نقيض ا خلاف ما اذا تعددت
الجهة فان كلا من صدور ا وليس ا مستند الى جهة فيكون ما صدر عنه ا غير ما صدر عنه ليس ا فلا يكون تناقضا
ولما كان فساد هذا الوجه غاية الظهور فان نقيض صدور ا عدم صدور ا وهو ليس بلازم وانما اللازم صدور ما
ليس ا وهو ليس نقيضه قال الامام العجب ممن ينفق عمره في المنطق ليعصم عن الخطاء ثم انه يقع في مثل هذا المطلب الاعلى
في الغلط الذي يضحك منه الصبيان فرده بعضهم بان عدم صدور ا صادق على صدور ما ليس ا فاذا اجتمع
في الواحد صدور ا وصدور ما ليس ا فقد اجتمع صدور ا وعدم صدور ا وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد لان الممتنع
من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شي بطريق حمل المواطاة بان يصدق على الواحد انه صدور ا ولم يصدر عنه ا
لا بان يوجد فيه ويحمل عليه بالاشتقاق كالاسفر الحلو الذي يوجد فيه السافرة والاسافر الذي هو الحلاوة وههنا
كذلك لانه قد وجد في الواحد صدور ا وعدم صدوره الذي هو صدور ما ليس ا ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه ا ولم يصدر
وكذا تقرير الصحايف وهو انه اذا صدر عنه ا لم يصدر عنه ليس ا لامتناع اجتماع النقيضين فاسد لان نقيض
قولنا صدر عنه ا لم يصدر عنه ا لا قولنا صدر عنه ليس ا الوجه الثالث انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لكان
تعدد الاثر واختلافه مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول
مشهور بين العقلاء كما اذا وجدوا النار تسخن المجاور والماء تبرده حكموا قطعا باختلاف حقيقتهما وردّ بانا
لا نم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجوب المؤثر التام وجوب الاثر ووجوب الملزوم وجوب
لازمه فحين لم يجدوا من الماء ان طبعه النار ولازمها الذي هو تسخين المجاور حكموا بان طبيعته غير طبيعة النار قوله
ثم عبر عنه صفات اي الشيل المذكور بوجه الاول ان الجسمية وهي امر واحد تقتضي امرين احدهما التحيز اي الحصول
في حيز ما والاخر قبول الاعراض اي الاتصاف بها فان نوقش في استنادهما الى الجسمية وجعل التحيز والاعراض مدخل
في ذلك نقل الكلام الى القابلية الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما يستندان الى الجسمية لا محالة وان نوقش في
الجسمية بان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا نعني الجسمية ما هي ما هي ونسند اليه كل
من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لا نم ان التحيز وقبول الاعراض او القابلية لهما

من الامور الموجودة التي يعيننا موجودا اما فعينا فظ واما الذي اما فلان الكلية وان قال الوجود والنسب والاضافات
لم تعقل وادرك بحسب تناول قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلا نم استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار
الصورة والاخر باعتبار المادة الوجه الثاني ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما
معلول فيكون الصادر عن كل علة في الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نم كون الوجود مع الماهية متعددا في الخارج
فضلا عن ان زيادته على الماهية انما هي بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نم ان كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف
الماهية لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التي هي مركز الدائرة مبدا لمحاذيات للنقط
المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشي ولو سلم فهما ذاه
النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة فلا يكون فاعلا للمحاذاة على ما هو المتنازع ولو سلم فاصلاح الحيثية
ظاهر لا مدفع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد وهو الثالث وعنه واحد
هو الرابع وهلم جرا فتكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر
معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته
كثرة بحسب جهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسطه شي اخر وهكذا الى ما لا نهاية على
ما ذكروه انه اذا صدر عن المبدا الاول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شي كان ذلك الشي واحدا بالحقيقة لذاته
لكن يتعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور ستة هي الوجود والوحدة والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل
مبداه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة ويظهر ابتداء سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك
الشي الذي هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدا بتوسط معلول ثالث وبتوسط المعلول الاول والثاني معلول
رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جملة او فرادى فيكون هناك معلولات
غير محصورة وللمحقق رسالة في تفصيل ذلك اورد شبها اخرى في شرح الاشارات واعترض الامام بان الوحدة والوجوب
والامكان اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست علة مستقلة بل شروطا وحيثيات
تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدر المعلولات الكثيرة فذات الواجب
قابل يصلح ان يجعل مبدا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة
في ذلك وتحقيق بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان
لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير
لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة امتناع
السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستنادها دثبوت الغير للزوم الدور قوله المبحث الرابع زعمت
الفلاسفة ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون قابلا للشي وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات
حقيقية احترز بقيد حقيقة الوحدة عن مثل النار يفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها وتمسكوا في ذلك بوجهين الاول
ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لما مر وردّ بعد تسليم كون القبول اثرا بانا لا نم ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد قابلا للشي وفاعلا للاخر فان دفع بحسب جهة فالفاعلية
والقابلية باعتبار ثانيه عادوا حد القبول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشي الواحد ايضا كذلك فان قيل
الشي لا يتاثر عن نفسه قلنا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير وحدة
الجهة

قلنا مكون لنفوذ الاتى دجهة اصلا الثانى ان نسبة الفاعل الى المعلول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
لان الفاعل التام للشئ من حيث هو كذا على مستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشئ
للشئ وفاعليه له متنافيين لتنافى لازميهما اعنى الوجوب والامكان والآخر حين بانه انا نعنى امكان عام لان معنى قابليه
الشئ للشئ انه لا يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافى الوجوب وقيل بل معناه انه لا يمتنع حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى
الامكان الخاص ولو فرضناه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعنى الوجوب بل معناه مفهوم الاعم بحيث يحتمل الامكان
الخاص فتنافى المعنى الوجوب الذى لا يحتمل والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشئ واجبا للشئ من حيث كونه فاعلا
غير واجب من حيث كونه قابلا له قوله البحث الخامس لانا نقول للقوى الجسمانية القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى
لا يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا ولا يشترطون فى ظهور الافعال المترتبة عليها لخلق الله تعالى وضعا ويسندون دوام تلك
الافعال كما فى نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الحكماء فيثبتون لها تاثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا فيقولون بان النار لا تحرق
كل شئ والشمس لا تضئ كل شئ بل ما يكون بالنسبة اليها وضع مخصوص بل ويقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة
والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها فى جانبى الازدياد والاستمرار بان لا تزداد الى غير نهاية
ولا تنعطل الى غير نهاية وذلك لان المتصف حقيقة بالتناهى واللاتناهى هو الكم المتصل والقوى لما كان محلها جسما متناهيا تتصف
بهما باعتبار كمه المتعلق اعنى الحركات والآثار الصادرة عنها اما كمه المنفصل وهى عدد الآثار واما كميه المتصلة
وهى زمان الآثار وهو مقدار ما يمكن فيه فرض التناهى واللاتناهى فى جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفى
جانب الاستمرار وهو الاختلاف بحسب الشدة بيان ذلك ان الشئ الذى يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد كالقوى
التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان او اعمال متوالية لها عدة فيمكن فرض النهاية واللانهاية فيه فيكون بحسب مقدار ذلك
العمل او عدد تلك الاعمال والذى بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال
فى العمل نفسه لا من حيث تعدد وحدته او كثرته ولهذه الاعتبارات تصير القوى اصنافا فالمفروضة الاول قوى تفرض صدورها
عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التى زمانها اقل اشد
قوة من التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع غير المتناهى فى لا زمان والثانية قوى تفرض صدور عمل منها على
الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة يكون التى زمانها اكثر اقوى من التى
زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهى فى زمان غير متناه والثالثة قوى تفرض صدور اعمال متوالية
عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التى اكثر يجب يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التى يصدر
عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون للعمل غير المتناهى عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثانى بالمدة
والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهى بحسب الشدة بسبب ان يقع الاثر فى الزمان الذى هو فى غاية القصر
بل فى الآن ظاهر الامتناع لان يقع الحركة الا فى زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوة التى توجد الحركة فيه انصف ذلك الزمان
اشد تاثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهى بحسب العدة والمدة فقالوا الا يشك ان التاثير القسرى الذى يختلف باختلاف
القابل يتفاوت بحسبه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته ومانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق
بحسب طبيعته وهى فى الجسم الكبر اقوى منها فى الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم
بقوة جسمانية من مبدأ معين ثم تحريكها جسما اخر مثله الا بحسب الطبيعة اكبر منه بحسب المقدار تلك القوة بعينها ومن
ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة

ثم اقل فنقول الضرورة تنتهى حركة الاكبر ويلزم تناهيها وحركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره
على مقدار الجسم الاصغر اذ النوع من انه لا تتفاوت الا بذلك التاثير الطبيعى يختلف باختلاف الفاعل بحيث انه كلما
كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها
بالصغر والكبر لكونها متجزئة بها واما فى قبول الحركة فالصغر والكبر بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت فى الجانب
الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فيقطع حركة الصغر ويلزم تناهيها وحركة الكبر لكونها على نسبة
جسميهما فقوله لتفاوت الصغر والكبر بيان الاختلاف القسرى باختلاف القابل وقوله وتتساوى نهاية القبول
بيان لعدم اختلاف الطبيعى باختلاف القابل وقوله فاذا فرضنا حركتيهما اى حركتى الصغر والكبر شروع فى تقرير الدليل
وهو شامل للقسرى والطبيعى ولم يتعرض لكلام القوم الا بطريق التفصيل على ما شرحناه فان قيل الدليل انما لا
يجرى فى الحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية اذ ادراكات جزئية اذ المعقل
الكلى لا يكون حركة تامة الا بجزئيات الحركة على ما هو مفصلا بانه لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية لا يكون حركة
مبدأ ولو سلم فلا امكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدأ حركة الاصغر اصغر من مبدأ حركة الاكبر ولو سلم
فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذى لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بان يكون حركة الاصغر اسرع فى
الكم وابطأ فى الطبيعة من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع
لما اذا فرضنا حركة فلك القمر وفلك زحل مبدأ من موازنة نقطة معينة من الفلك الاعظم فان دورات القمر اضعاف
دورات زحل مع عدم تناهيهما اجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات ونفوس كلية
جزئية مستندة الى نفوسها المجردة وذواتها المفارقة فى افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا فى غير
القوى الحالة فى الاجسام وعن الثانى والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعين نقطة واحدة من
اوساط المسافة من جانبها الطرف الذى يليها كاف فى اثبات المطلوب ولا حاجة فى ذلك الى انه لم يكن للحركة مبدأ
المراد بالمبدأ مجموع حيز الجسم يكون مبدأ حركة الجسم الاصغر اصغر وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة والبطء
يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل فى التفاوت بحسب المدة والعدة ومعناه الزيادة والنقصان
فى الكم والعدد وعن الخامس بان دورات القمر وزحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان
ولا متناهية لعدم القوة الموجودة بل هى امور مستندة الى ارادات متجددة متعاقبة لا توجد
الا مع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان كون الافعال وان لم يكن حاصلة فى الحال لكن كون القوة بحيث يصدر عنها امر حاصل
متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغر والكبر وهذا نظر وعليه زيادة كلام يذكر فى ابطال التسلسل
واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تناهى القوى بان ما ذكرتم من اختلاف القسرية باختلاف القابل والطبيعية باختلاف
الفاعل انما يكون بتفاوت القوة على المعاوقة وعلى التحريك والجسم الصغير والكبير بنسبة مقدارهما ولو كان مقدار
الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته له او تكون نصف قوة معاوقة الكبير او نحو ذلك فيلزم ان يكون حركة الصغير
ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها لم لا يجوز ان تكون القوة من الاعراض التى لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة
والابوة قوله البحث السادس يستدل على ان بطلان استحالة الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة وهى ان يترامى عروض
العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهى الى ما هو معروض العلية دون المعلولية
فالكائنات المعروضات متناهية فى الدور بعدد ان كانا اثنين وعدد ان كان فوق الاثنين والا فهو التسلسل لا

اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحالة ووجه الاستلزام ان الشيء اذا كان علة لآخر كان
متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما
على نفسه ويلزمه كون الشيء متأخرا عن نفسه وهو محال ايضا والكل بديهي الاستحالة وربما
يشكك بان التقدم او التقوم مع الاحساس بشبهة لا تنفع البديهي وبان تسلسل الحجاب الى ...
الامكان والكل ضعيف لان السعادة الاعتبارية كافية في ... ان اريد تقدم الشيء على نفسه بالزمان
ونحو ذلك او بالعلية فيلتقي ... لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية ... قولنا الشيء لا يكون علة
لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد عليها هو اللازم وكون الشيء علة للشيء معناه انه لم
يوجد العلة لم يوجد المعلول الاترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال
وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ... فان قيل يجوز ان يكون الشيء علة لما هو
علة لعلته ... تقدم الشيء على نفسه وسند المنع وجهان اولهما ان الشيء يحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا
الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة وايضا يلزم تخلف الشيء عن علته القريبة
وثانيهما ان يكون الشيء بماهيته علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه لو لم يوجد
العلة البعيدة للشيء لم توجد العلة القريبة وما لم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء فما لم توجد البعيدة لم يوجد ذلك
الشيء ... الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجد القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون ماهية
الشيء علة لما هو علة لوجوده ... ظاهر الاستحالة ... وجود المعلول ... العلة ليس ...
الثبوت يتوقف الشيء على ما يتوقف عليه وهو واما التسلسل فاحتج على بطلانه بوجوه الاول لو تسلسلت
العلل والمعلولات من غير ان تنتهي الى علة محضة لا تكون معلولا لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة
المعلول كل من آحادها واحدا منها وتلك الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجود ومعلوم ان المركب
لا ينعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى اجزائها الممكنة ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا
... جواب الممكن تنبيه على انها موجودة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب تعالى المركب من الاجزاء الموجودة
قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسماء لانا نقول المراد انه ليس موجودا
واحدا بوجه غير وجودات الاجزاء ... بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة
لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون له صورة نوعية كالنبات من العناصر واما بدونها لا يزداد الا هيئة
اجتماعية كالسرير من الخشبات واذا كانت الجملة موجودا ممكنا فموجدها ... بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة
واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة
عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجودا لبعض الاجزاء فينقطع
اليه سلسلة المعلولات لكون الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات فلا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء
الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من جهتين
لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكر من التقرير يندفع ما يقال
ان اريد بالعلة المستقلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها
ان العلة التامة المركبة يجب ... تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا

لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وهو لا يسمى غيرها او نقول
فان اريد بالعلة التي علة فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول
حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غيرها علة كالخشب في السرير سلمنا ذلك
لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل او معلولات غير متناهية وكل منها مستند
الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل
لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجاب بانه مفروض فيها الجملة التي هي
عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها لما ذكروا ولا خارجا عنها لاستلزامه مع
تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض
الاجزاء ... لا اندفاع لما ذكرنا ان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون
كل جزء منها معلولا لجزء آخر ... لم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما يلزم من كونه مستقلا بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون
معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه
وعلله الحقيقية الممتنع استقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا
وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن
عن غيره واما السيد رحمه الله فاعترض على ... المستقل ليس هو الخارج وحده بل مع ما عل... ثم قد يرد على المقدمة القائلة بان العلة
المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه ... وهو انا ان نريد انها مستقلة بكل جزء حتى يكون علة
هذا الجزء بعينها علة لذلك الجزء وهو باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كالحسنات السرمدية الحادثة
فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو خلف وان وجدت
لزم تخلف المعلول اعني الجزء الآخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان نريد انها علة لكل جزء من المركب المستقل بها
او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب متبدل الاجزاء
كانت علتها المستقلة ايضا متبدلة الاجزاء بحدوث كل جزء مع جزء منها يقارنه بحسب الزمان فلا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ابطال فان
من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة لجميع الاجزاء من غير
ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك لجميع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول
المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة
بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فهي الجملة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منها
جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اخص
على المجموع الذي قبل ما قبله من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع ما قبله لا الى نهاية فان قيل ما يوجد المعلول المحض لا يصلح
علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علة وهكذا كل مجموع نفرض فلا يوجد السلسلة الا بعد وجود تلك
العلل ولذلك ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من العلول المحض ايضا قلت هذا الانقطاع في الاستقلال لان معناه عدم
الافتقار الى الآحاد الى معاون علته جانبه وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج منه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير
في الايجاد فان قيل اذا افتقرت الجملة التي من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا النحو ايضا ممتنع
اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مترتب عليه قلنا بل وارد بانه يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية كما قبل

معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قيل لم لا يجوز ان يكون من الابتداء علة الكل الموجود ان يكون جزء منها المعدوم اولوية المعطي الاخير او لان كل جزء مفروض فعلته اولى منه بان يكون علة للكل لكونه اكثر تاثيرا فلنا لم لا يجوز ان يكون الخفي الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعلق الحلية للاخير من الاجزاء لانتساب بالجاد الجملة على الاخير وعلى اصل الدليل نقض اخر وهو ان اللازم احتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد والمعللة كل منها بعلته وهو ممنوع لانها ممكن موجود عبارة بل هي ممكنات متحققة كل بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها فكلام خال عن التحصيل قوله الثاني الوجه الثاني ويسمى برهان التطبيق وعليه المعول وتقريره كل ما يدخل تحت المتناهي لو تحقق سلسلة غير متناهية الى علة محضة مقصر من احد طرفي التناهي وواحد المحصل جملتان احدهما من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل فرد من الثانية لا يكون باحد من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والثانية لا تزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض متناهيا ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه وان فرض نوعين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله متناهية للتطبيق بين الكل والناقص منه بواحد وتناهيهما باطل عند المتكلمين وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيهما باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى يلزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم الممتنعات ايضا مع لا تناهي المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر مع لا تناهيهما عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض انا لا نختار انه يقع بازاء كل من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك انما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي ذلك تساويا فالكلام في ان التامة والناقصة يجب تساويهما من جانب التناهي والتامة بل ذلك الزيادة والناقصة يجب كون احديهما فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فلان من غير التناهي والتامة ينقص من احديهما الوقف قد اجاب عن المنع بدعوى الضرورة بان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقص يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم بما عند بانيا دخلت تحت الوجود مجتمعة في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فانها من المعدات فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولا تدخل في الوجودات من المعدودات الا ما هو متناه وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته ومقدوراته لا تناهيها انها لا تنتهي الى حد لا يكون فوقه عددا ومعلوم او مقدور اخر واما عند الفلاسفة فما يكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة والنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير مرتبة فان قيل المخصص الاول اعتراف ببطلانها حيث لم يحكم عليها فلنا معناه لم الدليل لا يجري في صور النقض بل هو ما عداها واما عند ما منع الى الاحتيال فالاحتمال بالانقطاع خلاف ما في بعض الاطراف لان نقع بازاء كل جزء من الثانية جزء من الاولى والتطبيق انما يتصور فيما الوجود ترتب يوجد بازاء جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة والحق ان تحصل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملة على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لان العقل

ال

الى ذكرناه هنا من البرهان قوله الثالث الوجه الثالث انه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات الى علة لا تكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم باطل بمعنى او بتقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الاخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشمل على معلولية محضة لزم وجود علة محضة فان قيل الكلام في معلولية المعلول المحض على المعلول الذي فوقه بلا واسطة لا على العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يستلزم ثبوت العلة المحضة وللتوهم انه التجرى عن هذا الاستدلال اعتبار ان احديهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وثانيهما انا نأخذ جملة من العلل التي في هذه السلسلة واخرى من المعلولات ثم نطبق بينهما فان زادت احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلة والمعلول لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلول علة وبالعكس وان لم تزد لزم علية بلا معلول ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولا بلا علة كالمعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة قوله الرابع الوجه الرابع انا نأخذ المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلة ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير لعدم كونه موصوفا بالعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والابطال السبق اللازم للعلية ومع زيادة مرتبة العلة لا بد ان توجد علة لا تكون معلولا وهو انقطاع التسلسل قوله الخامس الوجه الخامس انه لو تسلسلت المفروضة من العلل والمعلولات الى غير المتناهية فاما ان يكون مع عدد متساوٍ من ان يكون زوجا او لا يكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد اخر يكون متناهيا بالضرورة لكونه محصورا بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نسلم ان كل ما لا يتناهى من العدد يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد تطوى حيث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع ظاهر قوله السادس الوجه السادس ان ما بين هذا المعلول كالمعلول الاخير وكل من العلل المتعددة الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها لا تزيد على المتناهي الا بواحد كما من ذي فاصلة اذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا تزيد على فرسخ الا فرسخ هو المنتهي اي جعلنا المبدأ مدرجا على ما هو المعهود من قولنا ما بين خمسين الى ستين والا فيجوز ان ينصلح الدليل للنظر واصابة النظر وان لم يصل الى ان الزام المفصل لانه قد لا يدعي المقدمة الحاسية بل ربما تنتهي مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في ما علا تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا ولا تنتهي الى ما من الا ويوجد ما من اخر ازيد منه وقد يبين بان الملازمة ما بين المبدأ والتالف من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو ظاهر الضعف لانه اعادة للدعوى بل هو ابعد منها واخفى لان المتالف من الاحاد اقرب الى التناهي من المتالف من الاعداد التي كل منها متناه من الاحاد فالمنع عليه اظهر وانا نقول لو كانت عدة الاعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم ومن ههنا ذهب البعض الى ان هذا الاستدلال بثبوت الحكم الشامل للكل على تشبيه للكل وهو باطل قوله السابع الوجه السابع انه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها مجتمعة او متعاقبة لكان ما فرضنا مشتملا على الوف معدودة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساويا لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الكل فان الاول يجب ان يكون الالف الحقيقة مثل عدة الالوف لانه معنا يا ان ناخذ كل الوف من الاحاد واحدا فيكون عدة مائة الف ما ثنا واما لكو

ال

لا يحكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء

لا يتصور التقابل

اقل وهو اسقط لان الاحاد يشتمل على جملتين في جهة يقدر بعض الالوف الاخرى بقدر الزايد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة وهو ظ ولو كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين بان نفرض منقطعا في جانب منها فنقول الترديد اما اللزوم فالتناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمبدا الذي هو مبدا الجملة الثانية اعني الزايد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عين مجموع الاحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف والمولف من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي بقدر الزايد على عدة الالوف يقع في الجانب المتناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدا عدة من الوف هي اضعاف ... الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة التي هي الاحاد على ما مر وعلى ما حقق ... المنفصل القائلة بان هذا اما ولو كان اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نم استحالته فيما بين العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلم فيمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها ومئاتها وعشراتها وحديث الجملتين والانطباق اذا اولهما بمبدا الثانية كاذب **قوله** المادة للصورة لما كانت الحركة معتبرة في مفهومي المادة والصورة لم تكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل الصورة والصورة جزء فاعل لها بمعنى ان فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون باعانة من الصورة ضرورة احتياج المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة ما لا تكون واحدة بالعدد فلا يمكن ان يكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما لم تجعل المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة اليها ما لم تر ... عند كم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جزء من فاعلها للزوم الدور قلنا زعموا ان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل لتشخصها وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعل التشخص فلا دور ولا تقوم المادة بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فظاهر لان تقومها بكل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم حينئذ يكون هو المجموع لا كل واحد والمجموع امر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تفتقر في وجودها الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيتحقق افتقار المادة الى الدرجة الثانية **قوله** وقد يقال كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك على معنى غير ما سبق فالصورة الهيئة الحاصلة في امر قابل لها وحدة بحسب الذات والمادة بحسب الاعتبار المادة محل لتلك الهيئة كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الاخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدثها النجار وسموها الصورة السريرية امر عرضي قائم بالخشب لا جوهر حال فيها وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا ابتنى في اعتراض الامام على تفسير العلة الصورية بان الهيئة السيفية صورة السيف وليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون في خشب او حجر ولا سيف واجاب الامام بانا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة لو حصل لكان السيف بخلاف مادته المخصوصة فانها لا توجب بل قد يكون بعينها مادة لشيء اخر والصورة الحاصلة في الحديد ليست بعينها الصورة الحاصلة في الحديد بل بنوعها وهذا مشعر بان المراد بالصورة في المركبات

الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من الموجود الذي هو الحديد والعارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه ووجوبه مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل **قوله** واما غاية الشيء تريد بيان علية الغاية دفعا لما يستبعد من كون المتاخر عن الشيء علة له فتوضيح كون غاية الشيء علة له ان ذلك الشيء المعلول في وجوده العيني الى وجوده بالفعل بواسطة احتياجه الى علية الفاعل وهي كونها علة يحتاج الى تصور الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل الا الغاية لم يفعل ومن هاهنا قالوا ان الغاية بماهيتها وصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي هويتها الخارجية معلول للفاعل بل المعلول الذي هو ماله الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وللقوم عبارة اخرى وهي ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وضح قولهم اول الفكر اخر العمل فان قيل الغاية قد لا يكون معلولا بل قديما كما يقال الواجب غاية الغايات وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كغاية الحركة الغير الارادية مثل الوصول الى الارض كهبوط الحجر قلنا قد يطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا ولهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ما يتادى اليه السبب ان كان دائما او اكثريا فهو غاية ذاتية والا فاتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا او الخ فقد يتوقف على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فيقال لها بدون تلك الشرائط علة اتفاقية فان اتفق حصول العلة بتلك الشرائط معها ترتب المعلول عليها لا محالة فسمي ذلك المعلول باعتبار السبب العلة حاصلا غاية اتفاقية وان كان باعتبار السبب التام مع الشرائط غاية ذاتية **قوله** تنبيه اكثر الاحكام السابقة للعلة الفاعلية يعم المؤثر كالانقسام الى البسيط والمركب والى الكلية والجزئية وكونها معلولا لامر اخر وكونها متناهية الاثار الى غير ذلك انما هي على من جعل بعض الممكنات مؤثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من المليين واما على راي القائلين باستناد الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن للشيء جري العادة بان الله تعالى يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تاثير فعلية الاحراق لا يكون هي النار بل الله تعالى وان وجد عقيب مماستها وعلية اكل زيد لا يكون ضرب عمرو وان وجد عقيبه **قوله**

المقصد الثالث في الاعراض

وفيه فصول ستة المباحث الكلية وفي الكم وفي الكيف وفي الاين وفي باقي الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكلام لبعض الموجود ليتساق الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث والقديم هو الواجب تعالى وصفاته لاجماعهم على ما صح من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر باقسامه السابقة واما حال في المتحيز بالذات وهو العرض واما ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده كليا لما مر من ضعف ادلة من زعم انه يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد واحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهر لان الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركيب والعرض اما ان يكون مختصا بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما سيجيء تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند

فالموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان كان ماهيته
مستغنية في الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فيه فالصورة الجوهرية انما يدخل في تعريف الجوهر
دون العرض لانها وان احتاجت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض
ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر وكذا لو لم يذكر اذا لم يقيد مثل موجود لا في موضوع فان
معناه ماهيته اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده
في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده
في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان اخر ومعنى ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام بحيث لا يتميز المماسة
والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والاول
حالا والثاني محلا وقد يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال
عرضا والمحل موضوعا   واختلف في الاعراض فالاستقراء شهد بالكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك
والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعولوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها اجناسا عالية واكثر
وان كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف واذا كان هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكره في المواقف من انه
احتج على الحصر بان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما
الى الاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما ان يكون غير قار فمتى او قار ينتقل
بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل
هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة اليه الا لعارض فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكر ثم
اعترض بان في التقسيم من الترديدات الناقصة والتعيينات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا
التقسيم ضايعا ولزم الرجوع الى الاستقراء من اول الامر حاملو هذه المقدمات ثم اعتذر بانه ان اراد الارشاد الى وجه
ضبط الاستقراء وتقليل الانتشار فلا تاثير   زعموا اذ ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس للممكنات عشرة
هي الاعراض التسعة والجوهر وسموها المقولات العشر ومبنى ذلك على ان كلها اجناس لما تحتها لا عرض عام وما تحتها من
من الاقسام الاولية اجناس للانواع وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض النسبية ولا النسبة
لاقسامها التسعة وبينوا ما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض
فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز
ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص كالماشي لحصصه العارضة للحيوانات وكذا النسبة للنسبيات السبع فانه لا يعقل بها
ما يدخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة فانها نسبة متكررة على ما سيأتي الكلام في النسبة وبان الموجود لو كان ذاتيا لما
كان مقولا بالتشكيك ولما كان يعقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كما في
الانسان ولزم التسلسل وتنوعها بالموجود في موضوع والموجود لا في موضوع عدم بالملازم كما حققوا مع ذلك فليس اللازم
هو الموجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان المعنى انه ماهية اذا وجدت لم يكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم
وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المطلوب لجواز ان يكون للكل او للبعض
منها ذاتي مشترك هو الجنس العالي سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان الاجناس للاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة لانه
ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال الوهم

ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة وان تصور فيقبل لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه مقدور وان تصور ثباته فنسبة
او كم او كيف على ما قرره الجمهور على ان الحركة في الاين من مقولة الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير
المتدرج والكم قال الامام الرازي واما الحركة فالكم والكيف فظاهر انها ليست من الكم او الكيف او الوضع فتعين كونها من
ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة دفعة بما يدعى كونها محسوسة وان ينفعل اعتباري ومن هاهنا ذهب البعض الى ان
الحركة خارجة عن المقولات   واما مثل الوحدة والنقطة فلا يقدح في حصر المقولات في العشر المذكورة بمعنى ان الاشياء من الماهيات
الممكنة التي تحيط بها العقول لا تخرج عنها بل يكون بعضها انواعا او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه
الاول انها من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية
لكونها ذات وضع على ما مر الثاني انها من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليهما واعترض
بانه حصر الكيف في اقسام اربعة هما خارجتان عنها الثالث التزام انهما خارجتان عن المقولات العشر ولا يقدح
ذلك في الحصر لان معناه ان الاجناس العالية التي يحيط بها عقولنا ليس الا هذه المندرجة تحت جنس من هذه العشرة
وهذا الاستثناء وجه يقتضي انه لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عالي والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من
الوحدة والنقطة جنسا وكذا ان نوعه ما قال الامام لا بد في تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبايع
النوعية دون الجنسية   وكذا الوجود والوجوب والامكان بمعنى انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود
فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر لان من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن الجوهر تقوم الشيء بدون الوجود
واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يقدح
في الحصر لانها ليست اجناسا عالية وهذا ما قال ابن سينا واتباعه ان العام المقول الذي هي اعم من هذه المقولات
والانية لا كثير الماهيات كالوجوب والامكان والمعاني التي هي مبادي وحدود لبعض ما هنا كالوحدة والنقطة
ولان فانما هي انواع ضعيفة غير مندرجة تحت جنس فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر انما هو للحقائق الخارجية هذه
اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ما ذكرتم قلنا كثير من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان ينفعل وان يفعل
واما صفات الباري تعالى بمعنى انها لا تقدح في الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة تحت شيء من المقولات
العشر اجمالا على ما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنحصر في الجوهر والعرض هو الحادث والصفات
قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه   المبحث الثاني قد يكون
من الضرورات ما ينبه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في صورة الاستدلال ما ينبه على انكار
الضرورة او بعد بيان اللمية كامتناع قيام العرض باكثر من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل
يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل اخر الا انه من لميته بان تشخص العرض انما هو بالمحل فيجب ان محل متغاير يتشخص
فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض الواحد في محلين كحصول
الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل
الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة ويكون
منها ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن ابي الهذيل ان الله مريد بارادة
عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين
زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة في الجانبين

خلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وردّ بانا لا نم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير بالاخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المتخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا للقائم بذاك في غاية الظهور وجوّزه ابو هاشم من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض قائم بجوهرين ولا يتصف بالكل من جوهرين حتى انه لو الف بين اجزاء اكثر كان بين كل جزئين تاليف مغاير للتاليف القائم بجزئين اخرين اما الاول فلان عدم انفكاك اجزاء الجسم لا بد ان يكون لرابطة وليس الا التاليف لانه لم يحصل عند اجتماعهما وجزء ورتها جسما امر اخر فلا يكون عدميا بل ثبوتيا قائما بشيئين ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب آخر كارادة الفاعل المختار واما الثاني فلانه لو قام بالكل من حيث هو كالتثليث مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة والعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بالسطح والحيوة بنفس مجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه ان يكون العرض القائم بمحل بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصورة والظاهر ان مراده ابي هاشم ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التاليف عند زوال الواحد الاخر من الاجتماع وكانه قطع ببقاء التاليف دون زوال تاليف وحدوث اخر

المبحث الثالث اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى اخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محل فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه فان وجد فيما جاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة فذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل بحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا ولحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدا عندهم واقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه الاول للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شيء من غير المتحيز بالذات يستحيل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اي الحصول في حيز بعد الحصول في حيز اخر بحيث الحدوث في البناء فيه لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في اخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد الحصول في موضوع اخر ولا نم انه من خواص المتحيز الثاني وهو للحكماء ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال فيه والا لزم الدور لان الحال في الشيء محتاج اليه متاخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فاختصاص هذا التشخص دون ذلك ترجيح بلا مرجح ولا لعوته على ما اورده صاحب المواقف سند المنع الحصر لان الهوية يطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشيء من هذه المعاني ليس بمقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض لمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ينقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بانا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المعين خاصة سيما اذا كان مختارا وهو ظاهر الثالث ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما لم يكن

غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب ورد بانا لا نم انه لو احتاج الى محل معين يمتنع ما سواه كان هذا او ذاك كالجسم يحتاج الى حيز لا بعينه ولا يمتنع انتقاله عنه وهذا هو الحق ولو سلم ان المحتاج اليه المحل غير معين لا بعينه ولا نرد علينا انما يكون لا بعينه كان مبهما غير موجود والمحتاج الى كون محله غير معين بل لا نسترط التعين وهو اعم من الذي يشترط الا يتعين فلا يلزم عدمه الرابع انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو باطل لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده لا انتقال او في محل اخر ضرورة امتناع كون العرض لا في محل فينقل الكلام الى الانتقال الى هذا المحل ويعود المحذور وردّ اولا بالنقض بانتقال الجسم من حيز الى حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون في الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا نختار انه في حيز ثالث هو بعض من المنتقل اليه وهكذا احالة الانتقال الى هذا المحل والى ما بينهما الى ما لا نهاية او ننتهي الى جزء لا يتجزى غاية الامر انه يمتنع فيه انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد

المبحث الرابع جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فالمقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء حاصلا في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القيام بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوت به كاختصاص الساخن بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن ان يختص بالمتحيز لا بالتبعية ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه لكن لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك لا الجسم فلهذا احتج الفلاسفة على قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى على الباطل حتى زعم ان كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان مبدا النقطة والخط عدمي او نعم من الجواهر والاعراض على ما مر ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبان السرعة والبطء ليس عرضا زائدا على الحركة فانها ان تخللها سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطء عائدا الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة ليس هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة او البطء واما الوحدة والوجود فقد تبين ان الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي وان الوجود في الخارج نفس الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعله من قبيل الاعراض خطأ فاحش لا يتسع ان يقول به العاقل المحصل فان شان العرض ان يفتقر في التقوم الى المحل ويستغني عنه المحل

المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى ان شيئا من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى

وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فهي لنا الحاجة حاجتان وقيامهما الى المؤثر بمعنى ان علة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان احتج اهل الحق
منهم بوجهين الاول ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة ما خذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر يمتنع لا دوام له وهذا امر عارض
وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولذا سمي السحاب عارضا وليس معناه الا انه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوم به اذ ليس معناه
اللغوي ما ينبغي ان يبنى عن هذا البحث الثاني انه لو بقي فاما ان يبقى في محل فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف
صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغير ذلك لكونها من توابع البقاء واما ان يبقى لا في محل فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فنائه وهو خروج
انه لا تعلق لبقائه ببقائه وكلا الوجهين في غاية الضعف لان العرض في اللغة انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء
زمانين واكثر ولو سلم فلا يلزم في البحث المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولا بقاء يبقى اذ لا يستلزم امكان بقائه مع فنائه
المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل لوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين الاول انه لو كان باقيا لكان بقاؤه
عرضا قائما به ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار
الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قائما بالباقي ومنع استحالة اللازم اذ لا يتم البرهان على امتناع قيام
العرض بالعرض الثاني انه لو بقي لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله اما
مفتقرا الى سبب او لا والثاني يمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه متعينا لذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من
شرائط الوجود فينقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال شرطه ولهلم جرا واما طريان ضد وهو باطل
لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الاخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الاخر
على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافي انما هو من الجانبين ودفع الطاري للباقي ليس اولى من دفع الباقي اياه
بل الدفع اهون من الرفع لان فيما ارتقى قوة الاستقرار وسابقية ثبات لا يكون فيما لم يقع واما فاعل مختار او موجب بشرط
حادث فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر وحيث لا اثر لا تأثير والعدم نفي محض لا يصلح اثرا ورد بالنقض والحل اما
النقض فيتوجه انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الاجسام باقية والا لما جاز عدمها بعين ما ذكر ودفعه بالمنافاة في بقائها
كالتسليم الى النظام او في جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة مندفع بان الاول خروج والتأسيس في بابه
مدفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله فيه عرضا منافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان
شرطا للعرض الا ان بقاءه مشروط بالعرض يجوز ان يعدم بان يقطع عنه ما لا بد منه من العرض بان لا يخلق الله فيه ولا يصح هذا
في العرض لانه لا يصح محلا للعرض حتى تقوم به عرض الفناء او الذي هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس بابعد من قيام
العرض بالمعدوم قلنا مبني على اصلهم في ثبوت المعدوم فان كان جوهرا يصح محلا للعرض وان كان عرضا فلا كما في حال الوجود
واما الحل فلانه لو لم يبق فقناؤه اي عدمه عقيب الوجود اما لنفسه او غيره من زوال شرط او طريان ضد او وجود مؤثر الا
بطل بعين ما ذكروا ما الحل فيمنع بعض المعدمات بان ابطال اجزاء المتصل وذلك من وجوه الاول انه لو كان زوال الشي كان
ممتنعا لوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه في بعض الاحوال فمحال ما يعد فلا وذلك كما لو كرنا نفسه العدم
عقيب الوجود غاية الامر انه يصح بعض الاوقات للزوال يفتقر الى شرط فلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة الثاني لا نسلم انه لو
زال لزوال شرط لزم الدور او التسلسل لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود امر يتجدد في ما له على سبيل التبادل بان
يعقب اللاحق لا بدلا عن سابق في الشرط الى ان ينتهي بلاحق الى ما لا يوجد الفاعل ابتداء فيزول العرض المشروط به الثالث زوال
شرطه الثالث لا نسلم انه لو زال بطريانه لزم الدور ايضا او الترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه لزوال بدونه مع طريان الضد على زوال
الاخر واشتراطه به ان لم يكن محتاجا الى تحقق الزوال والزوال معدم عليه ولو بالذات فيكون تقدم الطريان عليه العلة

دوراً فالملزوم مم وان اريد انه لا يفارقه ويستحيل ان يبقى بدونه فالاستحالة ممنوعة وذلك لحصول جزء من العلة في جزء الاخر وخلافه
الاخر عنه فانه لا يمتنع احدهما بدون الآخر من غير استحالة نعم يكون للطريان سبق عليه وهو لا ينافي المعية الزمانية على انه يجوز ان يكون
العلة طريان الضد على المحل ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معا فليس الكذب لا يقدم الاحدهما على الاخر اصلا والثاني
انما يجوز ان يكون الطاري اقوى بحسب السبب فيرتفع الباقي ولا يندفع به وان تساويا في التضاد والواقع لا يلزم العدم لا يصلح
اثرا للفاعل كيف هو حادث يفتقر الى محدث والفاعل مقدم فيلزم ان يكون اثره العدم ولو سلم فالمختار انه لفاعل على ان
لا يفعل العرض اي يترك فعله لا بمعنى ان يفعل عدمه والحق ان ما ادعاه من امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان موجبا
للاشياء وعليه يبتنى كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم بحال الاعراض من الالوان والاشكال لا سيما الاعراض القائمة بالنفس
كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك والا
فكذا هذا وليس المعول في بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة
على الاستمرار قد يشاهد امرا مستمرا باقيا كالماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلا جامع ولانه لم يجز
وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الاعادة مع تخلل العدم فبدونه اولى لانه لم ينعقد متيقنا على الملازمة ووضح اللزوم وكان
التعويل في بقاء الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والحيوة على ان الحيوة عبارة عن استمرار
وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان يكون الحيوة تجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه الفصل
الثاني في الكم وفيه مباحث بعضها لاحكامه الكلية وللزمان والمكان في الاحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلاث الاولى قبول
القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة يطلق على الوهمية وذلك بان يفرض فيه شيء
غير شيء وعلى الفعلية بان يفصل ويقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كان هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بعد القسمة
فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية الثانية قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى آخر فاما ان يكون
مساويا او ازيد او انقص وهذه الخاصة فرع الاول لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية لزم عند نسبته الى كم آخر ان يكون
عدد الاجزاء على التساوي او على التفاوت وقال الامام ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب خاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام
يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار ولا يتصور
اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الاخر مع الزيادة فيلزم ان يقبل القسمة اي فرض شيء غير شيء الثالثة اشتماله على امر يعد اي
يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة يعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل فان
السنة تعد بالشهور والشهور بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصابع
بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي يصلح لتعريف الكم بها الاولى لان المساواة لا تعرف الا
بالاتفاق في الكمية فيكون تعريفا للكم دوريا الا ان يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس لكن مع المحل لا مفردا فانه
لا يتنال الا بالعقل فقصد تعريف لذلك المعقول بهذا المحسوس ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل
فلا يشمله التعريف ولا يعكس وانت ترى انه بني ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك
ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء ولا خفاء في شموله
المتصل والمنفصل وكذا قال الامام لو قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك
الاسم واما ما وقع في المواقف من انه احد العبارات لا يعكس فسهو لان الامام قد صرح في هذا الموضع بان الاولى لا يعكس
مستحيل عروضها للمقدار اذ عندنا يبطل المقدار ويحدث مقدار آخر مع المقدار يتبع المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم

الثانية
اجزائها
الثالثة
المتصل والمنفصل

حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا يبقى المقدار عند حصول الانقسام كالحركة لي الجسم للسكون الطبيعي
ولا شيء معه والمتصل من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل للانقسام فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة
حد مشترك اولا الثاني المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقته ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا نوع للعدد سوى ذلك
اذ غيره انما يتصف بذلك لكونه موضوعا للعدد لكون اجزائه موضوعا للوحدة كالقوى الذي يوهم انه كم منفصل على ما يحكى
بحث الحروف والاول المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود اولا الثاني الزمان والاول
المقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان قبلها في جهات فجسم
تعليمي فالخط امتداد واحد لا يحتمل الانقسام الا في جهة والسطح امتداد يحتمل الجزء في جهتين وامكن ان يعارضها ثالثة اخرى قائمة
عليها حتى يمكن فيها فرض ابعاد على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزي في ثلث جهات وحصر كمية متعددة في الجهات متناهية
بالسطح الواحد كالخط او بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد لازم كما في الفلك وغير لازم بل متغير كما في الشمعة متباين السطوح
الست للمربع [illegible] هو الجسم الطبيعي وكذلك [illegible] هو الجسم التعليمي وسمي باعتبار كونه حشوا بين السطوح
او جانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من فوق عمقا وباعتبار
كونه صاعدا من تحت سمكا والثلثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط مثلا تلتقي على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك
وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه [illegible] فيه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت
الى ثلثة واثنين لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي اربعة لا خمسة وان اخذ واحد خارجه
صارت ستة وتنقيح المقام ان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاء جوزوا
وجود ذلك في الخارج اصلا واما السطح والخط فلا يمكن اخذهما كذلك والا لامكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط
عدم السطح [illegible] يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان من العرض
والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا او خطا هف ويشترك الثلثة في امكان اخذها لا بشرط شيء
كما اذا اخذنا مجموع الابعاد الثلثة من غير التفات الى شيء اخر من المادة وعوارضها كان ذلك المتحصل جسما تعليميا و
وينتهي بالسطح فاذا اخذناه من غير التفات الى غيره كان سطحا تعليميا وينتهي بالخط فاذا اخذناه من غير التفات
الى شيء من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا ومن الكم قد يقال الكم ما يقبل القسمة فينقسم الى الذاتي والعرضي لان
قبوله القسمة ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقدار والا فعرضي بان يكون محلا للذاتي كالعدد والحركة والجسم
او حالا فيه كالشكل او محلا كساحتي الجسم او متعلقا بمحل كالقوى التي يتصف بتناهي الاثار ولا تناهيها والكم بالذات
لا يقبل الشدة والضعف اذ لا يعقل عدد او مقدار اشد في العددية واما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة
والفوق بينهما ومن ههنا [illegible] ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد بالقياس الى بعض الاخر خلاف الكثرة والقلة والفوق بينهما
[illegible] العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل
وهذا هو الزائد بخلاف ما اشتد من السواد وايضا الكم بالذات لا يقبل الزيادة اما العدد فلان بعضه داخل في البعض الاخر
[illegible] الخلاف [illegible] الموضوع واما المقدار فلانه لا يحصل [illegible] الخلاف [illegible] الموضوع
فان كلا منهما قابل للاخر ومقبول ولا تناقض فيه ان الشيء الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه كم
غير قار بالذات وكم متصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي مقدار وايضا قد يكون الشيء الواحد كما بالعرض
على وجهين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل الكم اعني الجسم المتحرك ولهذا يقبل التجزي فان

الحركه

فان الحركة القائمة بها يتصف المتحرك بصفة الحركة القائمة بالكل من جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا
تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان الذي
هو كم متصل غير قار ولهذا تتفاوت بالسرعة والبطؤ فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع منه في زمانين وقد يوجد
الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار او القار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات
والمقدار قد يوجد بمعنى انه قد يراد بالطول والعرض والعمق معنى الامتدادات على ما مر فيكون كميات محضة وقد يراد بالطول
البعد المفروض اولا او الطول الامتدادين او البعد الماخوذ من راس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة
الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الماخوذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا
والثخن المعتبر من اعلى الشيء الى الاسفل او فيما بين ظهر الحيوان وبطنه وحينئذ لا يكون كميات محضة بل ماخوذة مع اضافات
ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض
والكم المتصل قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلما مر في باب الوحدة والكثرة وكانه مبني
على نفي الوجود الذهني والا فالظاهر انه لا نزاع في انه ليس من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فكما سيأتي واما
المقادير فبناء على ان الجسم متألف من اجزاء لا تتجزى مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الواقع للمفاصل والمقاطع
والمجتمع من ترتبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف
بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولم يسلم ان المقادير ليست جواهر بل هي امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع
للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولا يثبت للجسم التعليمي ولو ثبت لما ثبت من العدمي عدمي واحتج الحكماء على كون
الكم عرضا لا جوهرا [illegible] اجزاء الجسم اما اجمالا فبانها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورا
له سطح واحد ولا خط فيه وتارة مكعبا له سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينقص
عرضه وتارة بالعكس واما تفصيلا فان ثبوت الجسم يتوقف على تناهيه ضرورة لزوم التناهي للخط والسطح وثبوت
التناهي يفتقر الى برهان يدل عليه كما سيجيء في بيان تناهي الابعاد ولو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الكرة
للخط يتوقف على حركة الوضعية المستديرة بحيث تنقطع بنقطتان لا تتحركان بهما قطبا وبينهما خط وهو المحور وعلى
محيطها منطقة هي اعظم الدوائر او يتوقف على قطعها الحادث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها خط مستدير وما يتوقف
ثبوته للشيء على الغير لا يكون مقوما لاجزائه واحتجوا على كون المقادير وجودية بانها ذوات اوضاع يشار اليها اشارة حسية
بانها هنا ولا اشارة الى العدم غاية ما في الباب ان عرض السطح للجسم التعليمي وعرض الخط للسطح وعرض النقطة للخط
انما يكون باعتبار التناهي وعدم الامتداد الاخر في جهة [illegible] ذلك الامتداد وانقطاع وعروض القدر لا يقتضي عدمية هذه الامور
لجواز ان يكون الوجودي مشروطا بالعدمي ومتصفا واحتجوا بان الذي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر الفردة
وبعضها مع بعض فقد تجتمع وقد تفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير هذا
فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتيبها فلم ولا دلالة لما ذكرتم عليه وانما تم لو ثبت نفي الجزء الذي
لا يتجزى وما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعلى ما يتوقف عليه الجسم لا يلزم كونهما عرضين راجع الى
ما ذكرنا اذ حصولهما عند الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض او على الطول
والعرض من غير توقف والمتوقف على الغير هو ذلك الحال والترتيب المخصوص وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا
الاشارة انما هي الى الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصا والنهايات اعدام وانقطاعات [illegible]

البواقي جواب آخر   المبحث الثاني في الزمان احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض
بالقطع بانه ليس من اقتضاء الذات منفصلا عن الحادث بجزء منه بعد جزء بعدم زمانه ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم وههنا فان
تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يحتاج الى الوجود معلوم بالضرورة ككون الامس قبل اليوم
نظرا الى مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم و
والمتأخر في زمان لم يسم التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للاول وهو ظاهر وكذا الثالث
لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان بحسب الوجود او غير منقسم فينتقل الكلام الى الجزء الآخر
الذي يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم من صحة هذا الدليل ان لا يكون الحركة موجودة بجزئياتها اذ لا وجود للماضي منها والمستقبل ووجود
الحاضر بعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزى مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لا يتم الزاما لان المتكلمين
ملتزمون وجود الجزء الذي لا يتجزى ولا استدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط على استمرار من اول المسافة الى
آخرها وهو ليس بجزئي الماضي والمستقبل والحاضر لينتاقض التردد المذكور بخلاف الزمان فانه كم متصل لذاته وليس حاصلا من المبدأ
الى المنتهى للقطع بان الحادث اليوم الطوفان ليس حادثا الآن وسمي لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال
بانا لا نسلم انه لا وجود للماضي ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو بصدد
الكون بل غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال فان قيل الماضي لا وجود له في الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لانه اما ان
يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وكذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود
في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل الموجود في احد اقسامه فما يكون
موجودا في الماضي او في المستقبل او في الحال والعام اذا انحصر في اقسام معدودة كان عدم كل منها مستلزما لعدمه ضرورة لا يوجد
الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلثة لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد
ولا يصدق انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان خلاف الحركة فانها لا تكون الا في الزمان فلهذا قال ابن سينا ان علم الباري
بالحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة متصفة بالماضي اذ لو كانت موجودة لوجدت اما في الماضي
واما في الحال واما في المستقبل والكل محال نعم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال ليس قسما ثالثا
بل حدا مشتركا بين الماضي والمستقبل ولا يجوز ان يكون كل منهما موجودا في الحال وان لم يوجد في شيء من الازمنة لا بد لامتناعه من
من دليل فان قيل الوجود في الحال اما منقسم فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه
المقارنة والمعية لا عدم مسبوقية البعض بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم يكن بالفعل وقد يجعل
هذا جوابا عن اصل الاستدلال   الثالث الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه لانه بعد الوجود لان هذه البعدية
لا تكون الا زمانية لان المتأخر لا يجامع المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا هو معنى التقدم والتأخر بين
اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتي واذا امتنع عدمه كان واجبا لوجوده وهو باطل لانه مركب بدليل الانقسام ويقتضي حدوث
بعض اجزائه فتأمل والجواب ليس كذلك واجيب بان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون
في الآن الذي هو طرف للزمان الذي مضى وانقضى على الطرف الذي به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود
لا يقتضي الوجوب الذاتي المنافي للتركيب والبعض لجواز ان لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما مستمر الوجود لاحتياجه الى
الاستمرار ولا الى الاستحالة   واعلم تمسكت الفلاسفة في وجود الزمان بوجوه الاول لو فرض حركة في مسافة معينة بقدر
من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان توافقتا في ذلك الاخذ والترك بان ابتدأتا معا وقطعتا معا

فبالضرورة

فبالضرورة يقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن الابتداء
الاول فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان وقعتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ
فانها تقطع اقل فيعلم اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة
اقل منها ببطء معين ومن اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الاول بتلك السرعة المعينة فهناك امر مقدر
ان قابل للزيادة والنقصان بالذات تتفاوت به الحركة متفاوتة ضرورة ان مجهول التفاوت متفاوت وهو الذي يكون
بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة مع الاختلاف
في المقدار من المتساوي ولا في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان لاختلافه بالسرعة والبطء او بالعكس
بان يقطع السريع في ساعة فرسخا والبطيء نصف فرسخ ولا كون الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة او حركة من
المتساويين في المقدار يقطع المسافة احداهما في ساعة والاخرى في نصف ساعة فان قيل قد ثبت اثبات وجود الزمان
على مقدمات مبني الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك او متأخرة عنها بالزمان واسرع منها ان تقطع
المسافة في زمان اقل او تقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دورا قلنا لا نم لو وقع صحة هذه الاحكام
على كون الزمان موجودا في الخارج فان المنكرين معترفون بكون الشيء مع الشيء او بعده وكون بعض الحركات اسرع
من البعض واجاب بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه
بديهي الوجه الثاني ان كون الاب قبل الابن ضروري لا يشك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها
بخلافه ولا انه قد يوجد مع الابن ولا نفس عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون عدما لاحقا للابن ويكون قبل الوجود
مع اتحاد العدمين لكونهما عدم الابن وهذا معنى ما قيل العدم قبل كالعدم بعده وليس قبل كبعد فيلزم ان يكون قبلية
الاب وبعدية الابن لامر آخر ولا بد من ان ينتهي الى ما تلحقه القبلية والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد
بالزمان فانه الذي يكون جزء منه قبلا وجزء منه بعدا بحيث قبله بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء يكون قبلا
لمطابقته الجزء القبلي وبعدا لمطابقته الجزء البعدي حتى لو وجد الاب في الجزء البعدي والابن في الجزء القبلي لكان الاب بعد الابن
واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات القابلة للتفاوت من القبلية المتصف بها وجود الاب
من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية بدليل انها متصف بها الاعدام فان من اليوم الى رأس الشهر
اقل من اليوم الى رأس السنة وان عدم الحادث قبل وجوده فزعمت الطائفة ان العلم الضروري حاصل بوجود الزمان لا الى الاستدلال
لانه ضروري يعترف به العامة ومن لا تحصيل له الى الاكتساب ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات
ودعوى انكاره مجرى انكار الاوليات وانما الخفاء في حقيقته   وزعم بعض القوم وان ادعى بعضهم ظهور انية
الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال آتيك عند
طلوع الشمس وربما انعكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو يقال متى قام زيد فقال في جوابه حين قعد
عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال متى قعد عمرو فقال في جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف
ما هو المعلوم الظاهر عند المخاطب كما يقول العامة اجلس مقدار ما يقرأ القارئ اجلس مقدار ما يقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما
يكتب صفحة والتركي قدر ما ينضج اللحم ... ولا يخفى ان ليس في هذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان واما الفلاسفة
فذهب ارسطو واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه متقدر اي كم متصل اما الكمية فلقبوله المساواة
واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان

نصف دوره من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دوره واما الاتصال
فانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا حاصل الانفصال فيكون ثابت من الانات المتتالية
ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير الذات وهو الحركة والا لكان هو
اتصافا للذات لم تخرج الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان وهو هو والموجود ان يكون مقدار
الحركة مستقيمة لانها لازمة الانقطاع كما يجيء من تناهي الابعاد اي امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة
متناهية والزمان لا ينقطع فلا تمر فتعين ان يكون مقدار الحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقدارها
اقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات به بان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع وتقدير الايام بالساعات
واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا لها فان قيل هذا التوقف الزمان متصل
لذاته فكيف تعلقت بالجهل قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائها بالبرهان كجوهرية
النفس وتركب الجسم من الهيولى والصورة وهنا لم يتصور من الزمان الا انه شيء باعتباره يتصف الاشياء بالقبلية
والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعترض على هذا الدليل بانه مبني
على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومثل اتصال الحركات ولزوم السكون عن كل حركتين مستقيمتين
ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه بعد الوجود بعض الزمان اخر وبعد ثبوت هذا الاصل بالدليل
والزام الخصم اياها بان يجعل هذا احتجاجا على باقي الكلية فلا م ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما متصفا به
لموصوفه وانما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة ثم عورض هذا الدليل
المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدار الحركة لامتنع انتساب الامور الثابتة اليه اما الملازمة فلانه ح يكون
متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى لم يكن متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون جزء من هذا
مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم
وغدا كذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة في الواحد وجميع المجردات موجودة امس
واليوم وغدا او الان جاز انكار هذا جاز انكار ذاك وبهذا الوجه ابطلوا قول ابي البركات ان الباري لا يتصور بقاؤه الا
في زمان مستمر وثانيا لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد وان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود
وذلك لان المقدار يقتضي ان كان متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير
وثانيها ان الحركة كما يقع مطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر
الممتد المسافة من المبدا الى المنتهى وهو وهمي لا تحقق له في الخارج لعدم تقرر اجزائه فالحركة التي جعل الزمان مقدارا لها
ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا غير سيال وهو محال وان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا ضرورة
امتناع قيام الموجود بالمعدوم وثالثها لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها تصورا محالا
واللازم باطل لانا قاطعون بوجود امر سيال به القبلية والبعدية والمضي والاستقبال وان لم يوجد حركة ولا فلك
بل لو تصورنا ان الفلك معدوما فيها فوجد او ساكنا مع كل او بعدم فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصور
عدم حركة الفلك حال وجودها وان امكن انكار هذا الامر بدون الحركة امكن انكاره معها من غير فرق وبالجملة
كان الزمان باعتبار حركة الفلك ليس الا كاعتبار مقدار الشيء باعتباره ولهذا لم يذهب احد من العقلاء الى
ازلية الافلاك وابديتها وبهذا انكر ان يكون الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما رأى البعض وقد طابا عن الاول

فنسبة الشيء الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للمتغير حصوله بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء
كالحركة والمتحرك او تقديرا كالسكون فان من شأنه ان يكون في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة وذكر التحسين للمتغير
الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير المتغير اعني ما يكون قار الذات فانا نسبه الى الزمان بالحصول معه
اذ ليس له جزء يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر منه وهذا كالزمان نسبة استمرار غير المتغير وبناءه الى استمرار غير المتغير
كالسماء الى الارض يكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا اختلاف في الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء
مع الزمان وحصول السماء مع الارض وانما هما معنى محصل للاستنكار وان عبر عن كل منهما بعبارة تدل على انها متغيرة
عليها قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد
وبعضها الدوام المطلق الذي في الماضي الازل والذي في المستقبل هو الابد قال الامام وهذا تهويل خال عن المحصل
لان ما لم يكن كان ويكون اذا كان موجودا في الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا فلا ينطبق
على المتغير وهذا البعض لا يتوجه بالعيان واعترض بانه لا استحالة في الانطباق بين المتغير والثابت فانقول لك انا في الآن
الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس والمكلون القديم موجود في ازمنة مقدرة موجودة في ازمنة معدودة
لانهاية لاولها والجواب انه لا يصح ما ذكر من ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدارا لشيء قار على انطباق
مدة البقاء على الف دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا اعتبار ليس الزمان
نفس النسبة بل المتغير الذي نسب اليه وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المتغير على ما صرح به البعض الا انه اعتبر ان هذه المعية
على انها ليست شيئين متغايرين في زمان واحد في حال وغير الحركة لو المتوكل انا نسبه الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية
ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا الكون اعني الكون
الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات في الزمان فكذلك المعية كانها من الامور الثابتة
ولا تتوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد والا لكان مقدارا لما يكون في الزمان كحلول الدهر والدهر كحلول السرمد فانه لولا دوام
نسبة علل الاجسام الى مبادئها لما وجدت الاجسام فضلا عن حركتها ولولا دوام نسبة الزمان الى مباديه الزمان لم يتحقق
الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء
المتغيرة هو الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان وهو محيط الدهر في
نفسه شيء ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو المتغير في ذاته يسمى دهرا هذا ما وضع الشارح شرح هذا الكلام ولفظ
انه ليس له محصل على ما قال الامام واما عن الثاني فانا نختار ان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع وهي امر غير قار يوجد
منها جزء من غير ان يحصل جزء اخر دفعة وهذا معنى وجودها في الخارج واما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدا الى المنتهى فكذا مقدارها
الذى هو ع ......
الزمان يكون بحسب المجموع وهنا لا يوجد منه جزء اخر دفعة بل لا يزال يتجدد ويتصرم يوجد منه شيء وهذا ما يقال انه هناك
امرا غير مستقر يعقل سيلانا الزمان كالان والحركة بمعنى هو الكون في الوسط المعقل سيلانا الحركة بمعنى القطع واعترض بان هذا قول
بان لا ثبات لان ذلك الا الغير المنقسم ليس غير الآن واصبت ان الاجزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة
والانقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج ورد الاشكال بانه لا وجود للزمان في الان بخلاف الامتداد موهوم والجزء معدوم
فاذا لوجد منه وهذا خلاف ما تبين فان اجزاءها وان لم يكن بالفعل الان المجموع المتصل الذي يتحرى في الوهم موجود في
الخارج خلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر وهو الكون في الوسط من غير لزوم في فاحسب اليك المراد في العقل امتداد لا وجود
في الخارج لكنه بحسب لو فرض وجوده وجود جزء بعرضية لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة متصرمة لا يكون الامتداد

في المستقبل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد الذي اذا
وجد لجزء كان لحوق التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة لذاتها من غير ان يفتقر الى زمان اخر وكونه معيته للحركة واذ لا وجود
للزمان معا الا في العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لها كذلك ولهذا يعرضان للعدم كيف ولو وجدنا في
الخارج وهما متضائفان لزم وجود معروضهما معا في الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات وما يقال من ان الموجود في الخارج
من الزمان معروض للقبلية والبعدية في زمن المرادات متعلق بما يخرج انها بسببه يعرضان للاجزاء المفروضة المعقول
هذا غاية تحقيق هذا المقام ودفع الاشكالات الموردة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت
زمانا لكانت قبلية الامس على الغد ومعية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدنا لامتنع اتصاف العدم بهما
ولكان وجودهما في زمان ويتسلسل ولزم وجود معروضهما معا ضرورة كونهما متضائفين فيكون الزمان قار الذات
لا يصلح اجزاءه المفروضة للقبلية والبعدية ولو كانا من الاعتبارات العقلية لا وجود لها في الاعيان لم يلزم وجود
معروضهما في الخارج لامر غير قار يحصل في العقل ذلك الامتداد في داخله لجواز ان يحصل لا عن موجود او عن موجود
قار بحسب ما له من النسب والاضافات الى المتغيرات عليها يجيء واما عن الثالث فبان القطع بوجود امتداد فيه
التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلك ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق اولا حق انما هو
من الاحكام الكاذبة للوهم كما يحكم بان خارج الفلك فضاء لا يتناهى واعترض بانا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود
الحركة وعدمها على السوية حقا في وان وهما في وهم والتوجه يحتاج الى البيان ودهب القدماء اي من الفلاسفة
الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقوم به او حركة مستقلة ثم منهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن
عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر عن الوجود والعدم لا يتصور الا بزمان فان كان على الاول لزم وجوده
حال عدمه وان كان بغيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده
لا ينافي الامكان الذاتي المصحح جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وتمسكهم التعويل
على الضرورة فانا قاطعون بوجوده اذ به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة اولا حتى لو فرضنا ان
الفلك كان معدوما ثم وجد فنا كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وسبق عدم الفلك على وجوده يمتنع كونه في زمان سابق على
الوجود في زمان لاحق حاضر والكل في زمان اخر مستقل فلا يكون فلكا ولا شيئا من عوارضه بل جوهرا ازليا بتبدل ويتغير
وينصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة
سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها وقاما ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوده وانت خبير
بدعوى الضرورة في مثل هذا الا امتناع الهائل الذي لا يرجى منه تقرر الاراء على انه المبحث الثالث في المكان
لا خفاء في انه الشيء يشغل الجسم والمه ويسكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته
هي السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين
او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمون زعموا ان من البعد ما هو مادي
حال في الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد اخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالحجم البعدي ومنه ما هو مفارق
لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم للاخر بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف
يمكن ان لا يشغله شاغل ويسمى الخلاء بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امر
موجود قد يكون زائدا او قد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم قد يسع ما هو اصغر منه او اكبر فيصح انا اذا توهمنا

خلو الاناء من الماء والهواء وغيرهما فغير ما بين اطرافه امتداد وقد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء وهو
البعد المفطور يعني انه مشهور مفطور على البداهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين الاناء وقيل يحكم بينه وبين ما في الجسم
بالامر البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة
عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات وعلى هذا
لا يرد ما يقال ان امتناع كون ممتز الجسم جزءا منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون
واتباعه يمتنع الخلو عن شاغل وعند البعض يمكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء من المتكلمين وبعض الفلاسفة في
المبحث مقامان احدهما ان المكان هو السطح وثانيهما ان الخلاء ممكن او ممتنع المقام الاول احتج القائلون بكون المكان
هو السطح بانه لا يعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل بوجوه الاول انه لو كان هو البعد فاما ان يكون بعدا مفروضا على
ما هو رأي المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة او استدلالا لانه يتصف بقبول التساوي والتفاوت حيث يقال المكان
هذا ومكان ذلك او زائد عليه او ناقص عنه نصف له او ثلث او ربع او غير ذلك والكبر والطول والقصر والقرب والبعد
والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولا شيء من العدم العدم المحض والنفي الصرف كذلك واما ان يكون متحققا موجودا
على ما هو رأي افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه لو كان قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان لكان
لمكان وينتقل الكلام اليه فيلزم ترتيب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية
لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة
الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذي هو المكان قابلا
للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء ثم المكان
لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة او استدلالا لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم في البعد
الذي هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس في الاناء المملوء من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم
اجتماع المثلين اعني البعدين في محل واحد هو المتمكن ولانه يستلزم ارتفاع الامان في البديهيات لكون هذا النحو ذراعا
واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر تداخلا وكون المتمكن مساويا للمكان في المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما
ازيد من البعد الاخر حصل من تداخلهما هذا البعد المشاهد وكل ذلك منتف بالاتفاق الثالث لو البعد تعالى لما لم يفتقر
الى المحل فينبغي تجرده عن المادة على ما يزعمونه البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو ان البعد
القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث ينعت الى النعت التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في
الى المحل ويعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان
اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق
بالمكان المنفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ان ما ذكر من تعدد البعدين في المتمكن واجتماع المثلين
ليس بشيء لان احدهما في المتمكن والاخر فيه المتمكن واحتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح
لزم انتفاء امور حكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صحيفة
كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة وان جعلنا الصحيفة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط به
بالصحيفة مع ان الجسم في الحالين واحد وكذا اذا جعلنا في المكعب نقوبا عميقة فانه يزيد السطح المحيط به مع انتقاص
الجسم ومنها سكون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطح المحيط به مع انه لم يتبدل الامكنة

اما لعدم الحركة الاينية او ملزوم لها وهو فيها حركة التمر الدائر لان السطح المحيط به من فلك واحد لا يتبدل على تبدل
المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة او نفيها ومنها بقاء المكان الذي خرج منه زيد مع انه قد ملأ الهواء
فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في حيز مع ان الاجزاء الباطنة من الماء مثلا لا تكون
الا بطريق التبعية والتجوز كانتقال الماء في الغلاف ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا او هناك على انه هل يحيط به جرم او لا مع
انا نتصور جسما لا يحيط به شيء بل يوجد وحده مع امتناع ان يتصور جسم الا يكون في حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب
الجنوبي والشمالي في حيز آخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط تتحرك من موضع الى موضع وبالجملة فهذه امثال امارات يعتضد
قوة النظر بان المكان هو البعد لا السطح وان كان للمناقشة مجال في اكثرها لبعض اللوازم او في لزومها على ان الاخفى المقام
الثاني النزاع هو الخلاء بمعنى فراغ يشغله شاغل سواء سمي بعدا او لم يسم وسواء جعل معه معا موجودا او موهوما فان من حاول
القول بامكانه عند من يجعل بعدا محضا وعدما صرفا لا يتحقق اصلا ولا معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
ولا يكون بينهما ما يماسهما احتج القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لو فرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث تتماس
سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احداهما عن الاخرى دفعة ففي اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط
ضرورة انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدمات اعني امكان الصفحتين الملساوين اي الجسم الذي كل
سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس من السطحين كما بين اجزاء لا تتجزى من الجانبين
وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لا يكون ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الآخر ليلزم التفكك وعدم حصول الهواء
في الوسط عند الارتفاع لخلق الله تعالى هواء او بالوصول اليه من المنافذ والمسامات من اجزاء لا تتجزى مسلم عندهم مبنية على اصولهم
واجيب بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى بل هو عندنا محال لجواز ان يستلزم محالا ولو سلم امكان الارتفاع في الجملة
فان اريد بكونه دفعة كونه في آن لا يسع اصلا فلا نسلم امكانه كيف والارتفاع حركة يقتضي زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء
معا فلا نسلم لزوم التفكك ولا نسلم استلزامه للخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يتوالى الهواء من الجوانب الاطراف الى الوسط في ذلك الزمان
وفي الجملة فالخصم من منع اللزوم ومنع امكان الملزوم ولا يتم المطلوب الا بثبوتهما نعم لو جعل الملزوم هو الانفصال على لا مماسة السطحين
الحاصل عند الارتفاع الزاما لمن يقول بكون الخلاء … منع امكان الملزوم كما لو … يمكن الخلاء بل لو لم يوجد لامتنع
حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان
المنتقل عنه وهو باطل باعتراف الكل بل بشهادة العقل … الى الحيز الآخر واما ان لا ينعدم
وحينئذ اما ان يستقر في مكانه او ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين الماديين واجتماع الجسمين في حيز واحد
وهو باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى بل يتكاثف اي يصغر مقداره بحيث يحصل للمتحرك حيز يسعه وذلك انما يكون
الجسم ذا مادة يقبل المقادير المتفاوتة في الصغر والكبر وذلك قول بالهيولى وستعلم الدلائل على بطلانها او بكونه ذا
اجزاء بينها فرج خلاء قد تقاربت تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم الخلف لتحقق الخلاء على تقدير عدمه
هذا ان لم يتحرك الجسم الشاغل للمكان … مكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان
الآخر على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه لئلا يلزم خلوه واما الى ثالث
وتعاقب الحركات لا الى نهاية وتؤول الى الدور ضرورة تناهي الاجسام وبعض هذه الترديدات يجري في المكان الذي ينتقل
عنه الجسم فانه اما ان يبقى او يصير مملوا بانتقال جسم آخر اليه او بتحلل ما حوله من الاجسام بطريق ثبوت الهيولى او فرج الخلاء
فتعين ان يكون المكان الذي ينتقل اليه الجسم اما خلاء محضا واما مملوا لجسم فيه فرج خلاء تتقلص وتتقارب الاجزاء فيحصل

للجسم المنتقل اليه مكان ويكون حركة السمك في الماء التحير من هذا القبيل فلا يرد نقضا على ما ذكرنا من الدليل واجيب بان دليل
ابطال الهيولى لا يتم كما سيأتي بل غاية الامر القدح في مقدمات اثباتها وهو لا يفيد في موضع الاستدلال ولو سلم فان اريد بتوقف انتقال
كل من الجسمين الى مكان الآخر على انتقال الآخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الآخر كما في المتضايفين فلا نم استحالة الدور بهذا المعنى
بصفة المعلوم بل المعية كما في … ولا بسبق فان انتقال كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيزه لئلا يلزم الخلاء
بل العكس وانتقال اللاحق الى حيزه موقوف على انتقاله الى حيز السابق لئلا يلزم اجتماع جسمين في حيز وهذا هو المعنى بدور المعية
وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق فح يكون دور تقدم فلا نم لزومه وما ذكرتم لا يفيد ذلك
ورد بانه ثبت التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى او فرج الخلاء الثالث انه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر
لا الى نهاية لان مع عدم تحقق الخلاء كون الجسم بحيث لا يلاقيه جسم آخر واللازم باطل لما يجيء من تناهي الاجسام واجيب بمنع اللزوم
بل تنتهي الاجسام الى السطح الذي لا يكون وراءه شيء والعدم الصرف ليس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على ما هو المراد بالخلاء المتنازع
فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل على تحقق الخلاء فمنها ان القارورة اذا مصت جدا بحيث خرج ما فيها من الهواء
ثم كبت على الماء يصعد اليها الماء ولو لم يصر خالية بل كان فيها ملأ لما دخلها الماء كما قبل المص ومنها ان الزق اذا الصق
احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشد رأسه وختم مسامه بالنار بحيث لا يدخله الهواء من خارج فاذا رفعنا
احد جانبيه عن الآخر حصل فيها الخلاء ومنها ان الزق اذا بولغ في تمديده وتسديد مسامه ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا
غرز فيه مسلة بل مسلات فانها تدخله بسهولة ولو لم يكن فيه خلاء لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان ملأ الدن من رماد ثم
اذا جعل في زق ثم جعل في ذلك الدن فانه يسعهما ولو لم يكن في التراب فرج خلاء بقدر الزق لما امكن ذلك واجيب بانه لا نسلم
ان ما ذكر يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلل قليل هواء يبقى في القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فتصاعد
الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز ان يبقى بين جانبي الزق قليل هواء يتخلل عند الارتفاع وان يتعلق الهواء في المسام وان لم
يبالغ في تسديدها وكذا الزق المنفوخ يدخله المسلة لتكاثف ما فيه من الهواء او لخروج بعضه من المسام واما تراب الدن
فيجوز ان يتكاثف او يتحلل فيه بالاعتصار شيء يسير على مقدار الزق حجج الامتناع احتج القائلون بامتناع الخلاء
اي كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا كان او معدوما
بوجوه الاول انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظ
البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة في فرسخ من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك
القوة بعينها في فرسخ من الملأ ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملأ
ارق قواما من الملأ الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملأ الاول اي يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم
ان يكون زمان الحركة في الملأ الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء
اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملأ الارق
وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض اولا بمنع امكان هواء يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملأ وانما تم
لو لم ينته القوام الى ما لا قوام ارق وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا
وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا بمنع
ان تنتهي المعاوق من الضعف الى حيث يساوي وجوده عدمه ورابعا وهو المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات
سيما على اصول المتكلمين انه لا يلزم من كون المعاوقين على نسبة الزمانين ان يكون زمان … قليل المعاوق مساويا لزمان عديمه

وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة بعينها تستدعي شيئا من الزمان كالساعة
المفروضة في الخلاء فلا اذ في المعاوق القليل يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة
التي هي نصف المعاوقة الكثيرة التي يقع ساعة بازائها وهذا الاعتراض لابي البركات ومحصله على ما يشعر به كلامه في
المعتبر ان كل ما يقع من الحركة ففي من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعي زمانا محدودا بحيث يجزم العقل بذلك وان لم
يتصور معاوقة المخروق ثم تزداد الزمان ان حصلت المعاوقة ويكون البعض منه بازاء المعاوق والبعض بازاء العاوق
الحركة وهو زمان الخلاء ويتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك والمراد بنفس الحركة ذلك الحد من الحركة التي من غير
اعتبار معاوقة المخروق واما هنا من الحركة من حيث هي لبديهة فلا اعتراض بانا لو اضعفنا مقدارا من الزمان لزم ثبوت ذلك
القدر لكل من مرتبات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم باطل لان الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان
ولا الحركة المجردة عن السرعة والبطء لما مر ذكره بعض المحققين من ان الحركة يستحيل ان توجد الا على حد من السرعة والبطء لانها
لا محالة تكون في مسافة وزمان يتعين كل منهما الا الى نهاية فاذا فرضنا ووقع اخرى يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
فالاولى ابطأ منها او في ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئا ويرد على الوجهين ان زمان الحركة
قد يكون بحيث لا ينقسم الا ونهاية فيكون الحركة في جزء منه محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يكفي في اثبات بطلان الاول ونعني كوننا
اسرع الحركات فرض وقوع الاخرى ما لم تتحقق امكانها من السرعة والبطء وعلى دفع الاعتراض انما يبتني على ثبوت البطء
لسبق علمه كون الزمان بحسب المعاوقة وذكر السرعة انما هو لحكم المقابلة ولهذا اعرض المواقف عن هذا الوجه وتقرير كلام
المحقق ان الحركة لا توجد الا مع وصف السرعة والبطء وبهما يكتسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان
بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان لم يكن لها دخل في اقتضائه ووجه لا يرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة
والبطء لا ينافي استدعاءها بعينها شيئا من الزمان ولا البعض باللوازم التي بعضها الماهية مع امتناع ان يوجد الا
مع شيء من العوارض لكنه لا يدفع اعتراض ابي البركات ولا يثبت دعوى المحقق ان الحركة بعينها لا تستدعي شيئا من الزمان
الثاني الوجه الثاني انه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز منه دون اخر ترجيح بلا مرجح لكونه متشابها فاو وجد متشابها
لا منع ليس فيه اختلاف اصلا لكونه اختلاف الامثال بالمواد واجيب بعد تسليم التشابه بانه لا رجحان بالنسبة الى جميع
العالم على تقدير تناهي الخلاء لانه في جميع الاجزاء واما على تقدير لا تناهيه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب
خارجة كارادة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة بالكل وبعضها للقرب من المحيط او البعد عنه
الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لزم في الحجر المرمي الى فوق ان يصل الى السماء لان الرامي
قد احدث فيه قوة صاعدة لا يبقى وقتا الطبيعة الا بمعونة مصادمات من الملاء واجيب بانه مع ابتنائه
على نفي الفاعل المختار انما يبتني كون ما بين الارض والسماء خلاء صرفا ولا يبتني وجود خلاء خارج عما بينهما او متخلل
بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور شاهدناها نحكم بوجودها قطعا كارتفاع اللحم
في المحجم عند المص فانه لا ينجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء وكارتفاع الماء في الانبوبة لو اغمس
احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر وكبقاء الماء في الكوز الذي في اسفله ثقبة ضيقة من غير نزول منه
الثقبة عند سد رأس الكوز لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى طبيعته عند فتح الرأس لدخول
الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت في رأسها خشبة وسدت بحيث لا ينفذ فيها ولا يخرج عنها هواء ثم
اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا وان ادخلت تكسر القارورة

الى الخارج لما ان فيها ملاء لا يجامع الخشبة واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فان غاية هذه الامور لزومها
لامتناع الخلاء واللازم قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما يفيد يقينا حدسيا للناظر لكن الكلام
مع المناظر لا طريق الى تعريف الكيفيات العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس ومتوسط ولا فصل
لان التركب من الامرين المتساويين لكون كل منهما فصلا محضا واحتمال على الامور معه بل ربما قام الدليل على عدمه
ولم يظفر بخاصة لازمة شاملة سوى المركبة من العرضية المغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا
للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليست بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض
النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فخرج الجوهر
والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما وقيدوا
عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات ما يتوقف تعقلها على تعقل شيء اخر كالعلم
والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك قلنا ليس هو التوقف وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصورها
يستلزم تصور متعلق بخلاف النسبيات فانها لا تتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالمراد بالكيفية
ما ذكر فلو كان شيء مما يعد من الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور في تعريف الكيفية انها كيفية قارة
لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها واحترز بالقيد الاخير
عن الوضع وبالاول عن غير القار عن الزمان وان يفعل وان ينفعل واعترض بان الاحتراز عن ان يفعل وان ينفعل
حاصل بالقيد الثاني وعن الزمان بالقيد الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات ما ليست بقارة كالحركة
ومنها ما يوجب تصورها تصور امر خارج كالعلم والقدرة على ما مر وتنحصر بالاستقراء اقسام الكيف في اربعة الكيفيات
المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات الاستعدادات والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد يبين بعضه
التردد بين النفي والاثبات ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف
ان كان من الكمية فالاول فالاول او الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والتنبيه عليه فلا يبطل الا وجه فقط
لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه نوع خفاء كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن سينا عنها
بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يختص الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون هوياتها انفعالية وبعضها
ليس شاملا للافراد كتعبير عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبه اي جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور
حارا والسواد يصبغه اي مثاله على العين لا كالتشكل فان فعله في الجسم المتحرك لا بالنقل قال الامام وهذا تصريح منه باخراج
الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع اخر من الشفاء بانهما منها وذكر في موضع اخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب
يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية
قال الامام وهذا لا يتناول الكيفية المختصة بالعدد فمعنى من جهة انها قد تتعلق بالمجردات ولهذا اعترض على قولهم ان البحث عن
احوال المستغني عن المادة في الذهن دون الخارج من الرياضيات بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو مستغن عن
عن المادة في الخارج ايضا واجيب بان البحث فيه قد يقع لا من حيث الافتقار الى المادة وهو لحوق الوحدة والكثرة
وهو من الالهي وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك مما في الحساب وهو من الرياضي وفيه نظر
لانه قال المراد ما يتعلق بالجسم بالجملة والامام خصص بكيفيات العدد وكذلك لانا نقول قد يكون معه ان الكيفيات النفسانية
لا تتعلق بالجسم انها لا تتعلق به اصلا وفائدة نفي بل المعنى انها لا تتعلق به خاصة حيث يصح على النفس العلم الاول

الكيفيات المحسوسة وهي ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس
عنها اولا ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر وموادها فالخصوصي كما في المركبات مثل
حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة للمزاج ولانفعال
المواد وهذا مع قوله بخصوصها او بنوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لا جنسا ولا اضافيا وكذا
البياض لبياض الثلج والعاج على ما قيل وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان
ينفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين اصول الكيفيات الملموسة اي التي لا تخلو عنها شيء من الاجسام
العنصرية وتتبع الاحساس بها اولا وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا خفاء في وجودها فما يقال ان البرودة عدم
الحرارة ليس بشيء ولا في ماهيتها فان ذكره في موضع التعريف انما هو للتنبيه على بعض ما هي من الخواص لا لافادة تصوراتها والمشهور
من خواص الحرارة انها التي تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات الا انها تابعة لخاصة اخرى هي التحريك الى فوق على ما قال في الحاوي
الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا
الكثيف تحليلا من باب الكيفيات اي رقة قوامه وتقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وتصعيدا اللطيف تكاثفا
من باب الوضع اي اجتماع الاجزاء الوحدانية بالطبع لخروج الجسم المغروس عما يسعها وتقابله التخلخل بمعنى انتعاش الاجزاء بحيث
في الطها جسم غريب ومعنى التخلخل ما سبق من جعل المغروس شيئا لا يجد افادة ... من الحركة وغيرها لتكون مولدا لمحله
تحرك بنفسه لجسم حيوان على ما زعم الامام وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على
ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتفصيله ان ما تتاثر عن الحرارة ان كان بسيطا
استحال اولا في الكيف ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بان تتميز
الاجزاء الهوائية من الماء وتنتهي ما في الطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه فعلا
فان الالطف قبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وضعها انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات
وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدث من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما
مال اللطيف الى الصعود جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية كالنوشادر وان كان الكثيف هو
فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة
والحق ويليه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعيد والتفريق بناء على المانع لا ينافي كون خاصيتها التصعيد وتفريق
المختلفات وجمع المتشاكلات وقد يقال الحار باطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية
النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة
وان كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة واختلاف الحقيقة لا ينافي عموم الاطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التي يعني منها
الحرارة على الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان وسلم كل من الكواكب الدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة
كالكيفية المحسوسة في النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على ما منه الحرارة وان لم تقم به صفة مسماة بالحرارة فيه تردد واختلفوا في الحرارة
الغريزية التي بها قوام حياة الحيوان فاختار الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها
للمركب طبخا واعتدالا وقواما متوسطا بانكسار سورتها عن تفاعل العناصر بلا الكثرة المفضية الى ابطال القوام والفعل الحادثة
عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وحكي عن ارسطو انها من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام
السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه تنبعث عنه لعن انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة

اصح

كيفيتها حصلت للمركب نوع وحدة هو بسائطه بها يناسب البسائط السماوية وفاضت عليه مزاج معتدل به حفظ
التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحياة وقبول علاقة النفس وبعضهم على انها هي الغريزية بما هي الحرارة النارية والحرارة السماوية
لا اختصاص لهما بالحيوان وقال الحرارة الغريزية تدفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم
الحارة لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة
واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من حيث ان الحرارة الغريزية تحول المتفرق والغريزية افادت من الطبخ والنضج ما يعجز
عنه على الحرارة الغريزية سوى تفريق تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان تكون هي الحرارة السماوية او النارية وتستوي في البدن المعتدل ضرورة
من اجزاء المزاج الخاص واورد المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلاقيه
وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم ورده ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا
فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه فهي كيفية بها يكون الجسم سهل قبول الشكل وسهل
الترك واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق
بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف فلا مر انه
ليس اسهل انفصالا ولا مر ان لا يكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تاويل كلامهم بما ذكره والا فاعتراض ابن سينا انما هو على المفهوم
من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على ما هو كلام المواقف ومبناه على انه لا يبحث في كلامهم للانفصال
اصلا ولا للسهولة في جانب الالتصاق بانه لو صح لم يكن اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك واجيب بانه
يجوز ان يكون كذلك لما في الطف الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة
لا على راي الامام واعترض على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال
فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانه لا نم سهولة قبول الاشكال الغريبة في النار الصرفة وانما ذلك فيما شاهده من النار
المخالطة للهواء فان قيل اذا اوقد التنور زمانا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها
بل ازيد قلنا لو اوقد الف سنين فدخل الهواء ومن الطف الاجزاء اياها ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا ويبطل انعقاده على ان خلط الرطب
باليابس يفيد استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق
الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال الا ان الهواء
رطب بهذا المعنى ولا نحس منه رطوبة ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الاشكال على ما سبق فرق بينها وبين الصلابة
ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل
عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضي ممانعة من قبول الغمز ويكون الشيء بها شكلا وشدة مقاومة في الانفعال
فظهر ان الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة فعلى ما ذكرنا اللين والصلابة
كيفيتان متضادتان ويجعلهما من الملموسات او المحسوسات فيه تردد وبعضهم على ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عما من شانه
فبينهما تقابل الملكة والعدم واما مثل البلة والجفاف فوجودية الملموسات البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كان نافذة
الى باطنه في الاستيعاب والانغلاق والجفاف عدم البلة واللزوجة وهي كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق وتحصل الامتداد
وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل وتقابلها الهشاشة وهي ما تقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة
وتقال لرقة القوام كما في الماء والهواء ولسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما في العنبر وسرعة التاثر من الملاقي كما في الورد
وللشفافة كما في الفلك والكثافة تقابلها بمعانيها والتي يدرك بها حيث ينفذ في جوهر العضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس

يعني ان ذلك ... سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع وقد يعترض مع اعتبار سهولة الالتصاق

والحركة الى البارد او مزاجه غليظا او جوهره فلا يستعمل القوى النفسانية ويحصل مزاج العضو كذلك واللذع وهو كيفية نفاذة جدا او
بالحلل كالوجع الواحد واما الملاسة والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة
عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عن اختلافها ورد بانه يجوز ان يكون ذلك
مبدأ لهما لا نفسهما وقد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة والانقياد
للاشتباه في تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا بوجدانه كما في الحجر المسكن في الهواء والزق المنفوخ المسكن تحت الماء
ويعلم من بقاء الطبيعة حال الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وقد يراد به مبدأ المدافعة ويعبر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه
من الحركة الى جهة ما وسيجيء بيان تحققه ومغايرته للطبيعة وسبق الاشتباه في انه من اي قسم من اقسام الكيف وقد يجعل
انواعه اي انواع الاعتماد بحسب الحركات في الجهات الست ويدعى تضادها مطلقا ان لم يشترط في التضاد غاية الخلاف
وان اشترطت فالتضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا ويجعل انواع الاعتماد ستا ضعيف مع
وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعني الميل الى العلو والسفل
اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لا تتبدلان اصلا فلو انتكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله
الى فوق ورأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا توجه الى المغرب صار قدامه خلفه
ويمينه شمالا وبالعكس فيتبدل الاعتمادات اي يصير اعتماده الى قدامه اعتمادا الى خلفه وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون انواعا
مختلفة وثانيهما ان حصر الجهات في الست امر اعتبره العوام من حال الانسان فان له رأسا وقدما وظهرا وبطنا ويمينا وشمالا
والخواص من ان للجسم ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا بل غير متناهية
بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد او غير متناهية اصلا بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول به
وبالجملة فالحقيقي من انواع الاعتماد الذي لا يحتمل التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعني الميل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق
ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على النقطة التي تتساوى ابعادها من جوانبها اعني مركز العالم
كما في الارض والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغه كالماء
فانه ثقيل بالاضافة الى النار والهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر
فلك القمر كما في النار والمضافة كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغه كالهواء
واما ما بحثنا ذكر من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة حيث
كان الهواء خفيفا مع رطوبته والارض ثقيلة مع يبوستها فهو رأي الجمهور وذهب الجبائي الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة
الثقل كالذهب ترى الخفيف كالخشب ورد بان غاية ظهور الرطوبة واليبوسة في بعض ما هو ثقيل وخفيف غير دال على
تعيينهما بل ذلك لسببيتهما وعموم الحكم وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان الجواهر الفردة في الثقل والخفة على التساوي وبعد تسليم
التجانس بانه يجوز ان تحدث في المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل ومن الكثيرة صفة الخفة بمحض ارادة المختار او بغيرها من الاسباب
كسائر الاعراض من الالوان والطعوم وغيرهما وقد يستدل على بطلان الرأيين بان الزق الواحد من الزيبق اضعاف سبع
من الماء فالزيبق اثقل من الماء مع زيادة الماء في الرطوبة بالاتفاق وتساويهما في الاجزاء والصورة المفروضة هي ان يملأ
الزق ماء ثم يفرغ فيملأ زيبقا اذ لو كان اجزاء الزيبق اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء خلاء بقدر زيادة وزن الزيبق
على وزن الماء وان يحس في زق الماء بالاحياز الفارغة اضعاف ما يحس به من المملوة هذا بعد تسليم وجود الخلاء وعدم
انحدار الماء بالطبع الى الحيز الخالي بناء على ارادة القادر او ان الخلاء هو دافعه ويمكن ان يقال لا يحس بها لكثافة الصورة فرط
امتزاجه

مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية ومنها القاضي اي من اصحابنا القائلون بالاعتماد فذهب القاضي الى ان الاعتماد
في كل جسم امر واحد يتعدد اسماؤه بحسب الاعتبار فيسمى بالنسبة الى العلو خفة والى السفل ثقلا وليس له بالنسبة الى تمام
الاقسام اسم خاص فما نقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات بمعنى جواز ان يعرض له كلها لامر الاعتبارات المختلفة والاضافة
الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لا تقوم بجسم منها الا واحد بالنسبة الى جهتين وبعضهم الى انها متعددة
غير متضادة لان من جذب حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفل ولو جذبه غيره الى جهة السفل لحس منه
اعتمادا الى جهة العلو لان كلا من المتجاذبين حبلا على التقاوم والتساوي في القوة يحس من الحبل اعتمادا الى خلاف جهته
والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد
بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي كما في الحجر الذي رفع الى فوق فان الرافع يحس منه مدافعة هابطة والدافع مدافعة صاعدة
واما غير الطبيعي من الاعتمادات فقيل المختلفان منه متضادان كالاعتمادات يمنة ويسرة لانه مبدأ او سبب للحركة فلو جاز
الاجتماع لجاز الحركتان بالذات مع استلزام وجود المؤثر وجود الاثر ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في
حيزين وانما قيد بالذات لانه لا يمتنع حركتان الى جهتين اذا كانت احداهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك الى خلاف
الجهة التي تتحرك اليها السفينة وهذا معنى قال الجبائي ان الحركتين في جهتين متضادتان وكذا الاعتمادان الموجبان لهما وح
لا يرد ما قال الآمدي ان هذا منتقض بالاجماع كيف والحركات الاعتمادية ونقضه الاثار لا يوجب اختلاف المؤثرات فضلا
عن تضادها كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفوق قائم فان اجتماع
الحركتين الى جهتين انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين ولا كذلك الاعتمادان والجواب انه ان اريد
المؤثر التام العلة فلا نسلم ان الاعتماد كذلك بل لا بد من انتفاء المانع وان اريد الاعم فلا نسلم انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم هذا الدليل
لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي لجريانه فيه سلمنا لكنه معارض بانهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الحبل
المتجاذب المتوسط بين متساويين في القوة الى جهتين متقابلتين يجد منه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو اثر
الذي يمنع عن التحرك لا لمدافعة فيه اصلا والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازما كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف
الى العلو وغير الطبيعي مجتلبا كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل قسرا وكاعتمادهما الى باقي الجهات ولهم اختلافات
في باب الاعتماد منها ما قال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما يشاهد في الزق المنفوخ المقسور تحت الماء اذا شق
خرج الهواء صاعدا او شق الماء بل لو زال القاسر صعد الهواء بالزق وما يتعلق به من الثقيل لا يقال يجوز ان لا يكون ذلك
لصعود اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه بثقله وطبيعته لانا نقول لو لم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لما ارتفع
ثقل في الماء الا استقرارا او هبوطا كسائر الاثقال سيما اذا لقي الزق مسدودا وقال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان
في طبعه صعود لانفصل عن اجزاء الخشبة التي في الماء وصعد دون الخشبة فلا سبب عند الجبائي لصعودها وطفوها سوى تخلل
اجزائها وتشبث الهواء بها والا فقال يجوز ان يحدث التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال سيما وهو هواء لا يبقى على
كيفيته المقتضية للانفصال لانكسار سورتها بالامتزاج فان الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية التي صارت
جزءا منها كما في سائر المركبات على آراء الفلاسفة فالاولى ان يقال ان احتباسها فيما بين الاجزاء مانع منها عن الانفصال
واوجب الاحتباس ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد غير باق لازما كان او مجتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم باق لحكم المشاهدة كما في
الالوان والطعوم وتمسك الجبائي بان الانسان اذا حمل على يده شيئا فاعتماده المجتلب غير باق فكذا اللازم لاشتراكهما في الحقيقة
او صاف النفس عن كونه اعتمادا هابطا وبان ما لا يبقى من الاعراض كالاصوات وغيرها لا فرق فيما بين المقدور وغير المقدور

فكذا الاعتمادات التي تحتها مقدور ولازمها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف الاعتماد الخاص
بل الاعتماد اللازم والثاني فانه نقل بلا حجة ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما يولدهما الحركة
فان من فتح بابا ورمى حجرا فالم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر فحركة المفتاح او الحجر تولد سكونه في العضو وقال ابو هاشم
بل المولد لهما الاعتماد لانه اذا نصب عمود قائم وادعم بدعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة
فان العمود يتحرك الى جهتها ويسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف لعدم دلالة على الانحصار فيجوز ان يكون المولد
هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ما وصل ان حركة الرامي حاجزة عن حركة الحجر لانه ما لم يندفع عن حيزه امتنع اشتغال
يد الرامي به لاستحالة التداخل الجسمي في حيز لانا ان اريد التاخير بالزمان فمحال لاستحالة التداخل لا يوجب لجواز ان يكون اندفاع
هذا واشتغال ذاك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على محالها الامر كذلك والتلازم لا الانفصال وان اريد بالذات
فالامر بالعكس اذ ما لم تتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة والسكون
قد يكون الحركة وقد يكون الاعتماد فانه تولد لشيء محلها من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتولد الحركة على الحق
من انه السبب القريب للحركة وبعضها لذاته لكن بشرط كتوليد الاوضاع الحلقية للجسم بشرط حركاته وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعي
بشرط خروجه عنه وكتوليده الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته كتوليد الجار والمولد ملتقى الف وكتوليده نوع الاتصال
المولد للالام والفلاسفة يسمون الاعتماد ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني لان مبداه وما ينبعث هو عنه
ان كان امرا خارجا عن محله فقسري كميل السهم المرمي الى فوق والا فان كان عن قصد وشعور فنفساني كاعتماد الانسان
على غيره والا فطبيعي سواء امتنعت القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن الى الجو او اقتضتها على وتيرة مختلفة كميل النبات
الى التبرز والتزيد ومنهم من سمى المتوهم والشعور ارادة وجعل النفساني من اقسام الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة
واحدة لاختصاص هذه الاقسام فربما تختلف على حسب اقتضاء النفس بهذا الاعتبار سمي ميل النبات نفسانيا ومنهم من
جعله خارجا عن الاقسام المكونة مركبا على ما سنافيه المتحرك من زيادة كلام في هذا البحث ثم انهم قد ذكروا احكاما منها
على تردد منهم ان الميل نفس المدافعة المحسوسة او مبداها القريب الذي يوجد عند كون الجسم ساكنا في الهواء او ساكنا على الارض
عنها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والا فاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل او عنه فيلزم ان يكون المطلوب
بالطبع متروكا بالطبع ولا الى غيره لاستحالة هذا مبدا الميل اذ ربما تخلف الاثر عنه لفقد شرط او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي لا يجامع
الميل الى جهة اخرى لان امتناع المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضروري فالحجر المرمي الى فوق لا يكون فيه مدافعة الى اسفل
بل بالقوة بمعنى ان من شانه ان يوجد معه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان كما في الحجر المدفوع الى اسفل
فان فيه مدافعة لا يطلبها بعضها الجوا اذا خلي وطبعه واخرى اجدبها فيه القاسر على حسب قوته وقصده ولهذا يكون حركته
اسرع مما اذا سقط بنفسه فقط وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر ومنها ما ذكروا في بيان سبب ان الحجر الذي يتحرك
صاعدا بالقسر ثم يرجع نازلا بالطبع ان حركة القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان ميله
القاسري يزداد ضعفا بمصاكات تحصل عليه من مقاومة الهواء الخوق مزدادا والميل الطبيعي اعني مبدا المدافعة قوة
الى ان لا استعداد لانه يا خذ القسري في الاستعلام والطبيعي في الغلبة فيا خذ حركته في الاشتداد ومنها الاستدلال على وجود الميل
الطبيعي بان الجرمين المتساويين في قوة واحدة اذا اطلقا في الصغر والكبر اطلقت حركتاهما في السرعة والبطء وليس ذلك الا لكون
المعاوق الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدا المدافعة في الكبر اكثر منه في الصغر لان التقدير عدم التفاوت في الفاعل والقابل الا الكبر

واجاب الامام بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فتكون في الكبر اكثر وزيادة المقاومة لاجلها والفلاسفة يزعمون

انما امر ثابت ليس بمشتد وبضعف ولا يقبل او يكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحد والتشبيه الحق من ذلك
الامر فحسبنا هو المراد بالطبيعة ههنا وهم لم يزيدوا على ان الطبيعة يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات
دون شعور وارادة وقد يقال لما يصدر عنه امر لا يختلف ولا يعتق الصدور الى علة خارجة كنزول الحجر الى السفل وقد يحتر بعضه
عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد يسمى كل قوة جسمانية طبيعة وشيء من ذلك لا يفيد مع قوة ضعفه واما الطلاقها على
المزاج او على الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة او على الحرارة الغريزية او على السعي الشبابية او نحو ذلك على ما ذكر في الطب
فيختص بالمركبات النوع الثاني المبصرات ذهب الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء واللون وان كان
التامس وطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات الحسية من الكميات المتصلة بالكميات ومن المقادير او
وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وسائر الاشكال كالطول والقصر والصغر والكبر والقرب والبعد
والفوق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة
واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على انه يبصر مكز وماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون او كا
ستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه حقائق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولا خفاء في
تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الالوان واما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك
فعند الجمهور انواع متباينة فيختص كل منها باثار مختلفة وليست بمتضادة ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف
والانضادة والمعلق الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع
الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق سواء انواع اللون من البياضات
المخصوصة التي لا تتفاوت افرادها كبياض الثلج مثلا وكذا في السواد وغيره بل كل ما يقال بالتشكيك حتى ان النوع من
الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون في افرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلا والنوع من المبصرات
ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذي لا تتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاشتباه من جهة ان الانواع
قد لا يكون لها فيها عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة في ترتيب البعدية اسم البياض والسوادات المشتركة
في تيقن البعدية اسم السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد لخلاف الاضواء فانه
لا يوجد جملة جلية لكل منها يعارضها اسم ولا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون الجميع نوعا واحدا فاللون والضوء قد وقعا
في مرتبة واحدة من المبصرات الا ان اللون جنس للالوان لخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء توهم نوعيته
لتفاوت انواعه لخلاف اللون وانا توهم ذلك في جملة من انواعه كالبياض مثلا المتقارب انواع البياض وكالسواد
لتقارب انواع السواد وعلى ذلك على ما تقرر عندهم من ان المعقول بالتشكيك لا يكون الا عارضا لامتناع التفاوت
في الماهية وذاتياتها لان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في
الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض
الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن
التفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا
للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت
لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم
البياض لم يكن ما في العاج من موضوعاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية الموصوف

الاشدوان لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه
في جميع المعروضات ولقائل ان يقول انيتوضح مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت
في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض معروضاته جاز ان يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية
بعض تلك الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار كلها وحينئذ يكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن
حقيقة النور داخلا في هوية النور الشمسي على هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن
كان الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية المعروض
حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه
فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا ينتج الذي به التفاوت
في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المعروضات في افراده سواء كان عارضا
لها او ذاتيا وهو منع النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هاهنا ذهب بعضهم
الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل
الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في ماهية الخط وانه في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة
في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى التفاوت قد بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك
داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء
الماهية لجواز ان يكون ما به التفاوت الحسي خارجا عنه داخلا في بعض انواعه   زعم بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا
والسواد تخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء
ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي والسواد
قيل من عدم غور الضوء في الجسم الكثافة واندماج اجزائه وباقي الالوان يحصل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء
وقد يستند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطح ولذا يميل الثوب المبلول الى السواد ومجمعو
على ان الكيفيات متحققة لا مجملة صور المذكوره بالاسباب المذكوره لا ينافي تحققها ولا حدوثها باسباب اخر على ما قال
ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير
هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه
ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى الخل
في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف
من المرداسنج ويصير في غاية البياض ثم يجف وما ذاك لحدوث تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا متخلخلا
في الخل ولا التفاوت اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء العرض الى العين لان حدة ما به العلا بالتفرق اولى بل ذلك على سبيل
الاستحالة كما في الحيض فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر
منها ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض بكثرة الثلج وزبد الماء ومسحوق البلور والزجاج ولا ذلك مما لا سبب فيه سوى مخالطة
الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب اخر بعدما كان لا يعلم حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء
لا اعلم هل يحصل البياض بسبب اخر ام لا وكان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سوء الفهم من بعض عبارات الشفاء
حيث نقول في بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المذكور سبب لظهور

لون ابيض ولو وجد لون هو البياض فانه يكون هو البياض فيما بالحقيقة حتى الى السفيط وما استدل به في الشفاء
على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاتيان من البياض الى السواد حيث يكون من
البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على
اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن البياض الا بمخالطة الهواء الاجزاء الشفافة لم يكن
تركيب السواد والبياض الا على طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة
ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لما وجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض وكان
السواد لا ينعكس بحكم التجربة ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض
اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء الاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركيب
السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد   واقتصر بعضهم
على نفي البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد ورد بعد ثبوت الامرين بانه
يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيل لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثاني لتحمل الانتقال لمحل البياض بقبول جميع الالوان
وكلا ما يقبل الشيء فلو عار عنه ضرورة ثبات القبول والفعل لانا نجد منع الصغرى فانا نقبل ما سوى البياض الذي فيه
فلا يلزم الا عراؤه عنها وان اريد بالقبول مجرد الامكان بحيث يصح الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر وقد يقال لو كان القابل
للشيء واجب الخلو عنه لكان يمتنع الاتصاف به وهو باطل وليس بشيء لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف
ما دام قابلا وهو حق   وعمل القائلون بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي
بالتركيب لما نشاهد من ان البياض والسواد اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة واذا خالط السواد ضوء كما في الغمام
الذي يشرق عليه الشمس والدخان الذي يخالط النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان استويت القلة حصلت
وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد ومشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد حصلت
حصلت الكراثية واذا انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية
ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة
والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انها انما تفيد ان التركيب طريق لحصول اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل
الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا   البحث الثالث الضوء غني عن التعريف لسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية
هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء اخر تعريف بالاخفى وكان المراد
التنبيه على بعض خواصه ثم الضوء ان كان من ذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم اخر مضيء كما للشمس ويسمى ضياء
والافروض كما للقمر ويسمى نورا الخاص وله هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والوهمي
ان كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه القمر المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء بغيره كضوء وجه الارض
قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس او لهواء اخر مقابل لها وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء
الدار المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس او لهواء اخر مقابل لها فهو الضوء الثاني والثالث وعلى هذا على اختلاف الوسائط بينه
وبين المضيء بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اي عدم الضوء عما من شأنه فهو عدم ملكة الضوء ولا كيفية
وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعا للجالس في الغار عن ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انه مانع
لمن ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي

او هو متوسط بينهما او ربما ينع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للروية وهو حاصل في الغار لكنه لا يتأتى على قولهم الظلمة
ما نعه من الابصار يمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بانه خلاف
الجاعل كالجعل الوجود بجعل العلة الخاص كالعمى وانا المنافي للرؤية هو العدم الصرف والتردد لا خلاف بين المجتمعين من الحكماء في اضاءة
الهواء وانما الخلاف في ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء البخارية والدخانية او نحو ذلك احتج الاولون بما
من الهواء المضي في افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيئا لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في الجهة التي ليس فيها الشمس
سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفهما ظاهر لان الكلام في الهواء الصرف والاقرب ما ذكره الامام وهو ان اضاءة الهواء
سبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى كان اقل ضوءا او كلما كان اكدر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان
يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد واحد محصور من اذا تجاوزه اخذ الضوء في النقصان وحاصله انه يجوز ان لهذه الافراط كالتفريط
التفريط تمسك الآخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان نحس به كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير مرئي وردّ بمنع الملازمة اذ من شرط
الرؤية اللون ولا لون للهواء الصرف   واما الظل فهو ما يحصل الى الضوء الحاصل من الهواء المضيء بالمضيء بالذات كالشمس والنار
او بالعرض كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد من المضيء بالغير والاحتفاء فيصدق على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل
وما ذكره المواقف من ان مراتب الظل مختلفة قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كالمشاهد من اختلاف العتبات
وصفوتها من انه ينتهي الى لا نهاية لانقسام الكون تبنى على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسام الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت
محسوسة من حاجة في ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى لا نهاية ولو بالفرض والوهم وما يقرر في الحصر بين الحاصر في
لا يكون الا متناهيا فمعنا الحجة الكمية الانفصالية او الاتصالية لا يمنع قبول الانقسام   واذا كان قد شاهد للضوء بمرور
وتلالؤ على الجسم كانه شيء يفيض منه ويضطرب بحيث اوذ ما بالحس يكاد يستره فان كان ذاتيا كما للشمس سمى شعاعا او كان
عرضيا كما للمرآة سمى بريقا   البحث الرابع زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء
تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه متحرك بالذات لان الاعراض لا تحرك بتبعية المحال واما الصغرى
فلان الضوء منحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى مكان كما شاهد في السراج المنقول من موضع
الى موضع وينعكس عما يلقاه على غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء والحركة وهم ويدل على بطلان
هذا الرأي وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لاختص حركته الى جهات معلومة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع
انما تكون الى العلو او السفل الثاني انه لو كان جسما لامتنع حركته في لحظة من ذلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك الثالث انه لو كان
جسما والاجسام الشفافة يحس بالحجم لكان ساترا لما يحيط به الضوء وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والواقع خلافه ولو سلم عدم لزوم
الاستتار فلا خفاء في انه من حايل في الجملة فيلزم ان يكون الاكثر ضوءا اقل ظهورا واضعف رؤية لا ان يكون اعون على ادراك الباصرة
السليمة نور يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف الباصرة وتحتاج الى كثرة الضوء وقد يجاب بان ذلك انما هو
شان الاجسام الكثيفة لا الشفافة واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئي شرط للرؤية   البحث الخامس الحق ان الضوء كيفية
مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا والا لتشكل
لنا بعده فما ادعيا به كيف انه قريب من انكار الضرورة وما ذكره الامام الرازي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فيه
وجود اللون مشروط بوجود الضوء لمزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالشرطية توقف السبق فممنوع وان اراد المعية فغير مؤد الى الدور لجواز
بدون اللون كما في البلور بالليل   النوع الثالث من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف والصوت كيفية تحدث
بحفظ خلق الهواء من غير تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثير ما يورد الاراء الباطلة المتكلم متوغل تموج كسبب البطلان

الآن فيما نحتاج اليه ان يادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموج المحمول للقرع الذي هو مساس عنيف والقلع الذي هو تفريق
عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج
حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بتصادم بعد تصادم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما
يعض بناء على اشتباه الشيء بالقريب او البعيد لان التموج والقرع ليسا من المسموعات قطعا بل ربما يدرك الاول باللمس كالاجرام
بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج وانما الحدوث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ ويستدل على بطلان ذلك بانه
لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان المتقدر انه لا وجود في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل
قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك
الجهة لاجل ان الهواء المتموج جاء منها وتميز القرب والبعد لاجل ان المتموج بآثار القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت
موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادرك الجهة الا على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه
اليمنى ويجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد
الانعطاف عن الجهة ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وبطل
في الصور بين التساوي في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف لانهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك لم نتردد في مقام
آخر وهو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق
هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لو لم نتبع الا الاحساس به الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ
دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ
اصلا فلم نعرف جهته والقرب او البعد كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انه في الة اللمس لم نميز بين الوارد
من اليمين واليسار ومن القريب او البعيد فظهر ان في معرفة جهة الصوت وحده من القرب او البعد دلالة على انه محسوس من جهة انه دال
على ان القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التمييز بين الجهات والقرب والبعد
من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الصوت الخارج حيث هو الا انه لا يمكننا ان ندرك حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ
وما اورد من الاشكال او هو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له بل الصوت الذي
في تلك الجهة لا من حيث هو في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة ليس بشيء
لانهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مسموعا مدركا بالسمع الا معنى انا نعرف بسماع الصوت في تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق
الحلاوة او شم الرائحة من هذا الجانب انها منه وان لم يكن الجهة من المذوق او المسموع واما السبب في ادراكنا ذلك فحاصل ما ذكروه
انا بعد ما ادركنا الصوت عند الصماخ نتبعه تأملنا حيث دخل ادراكنا من الذي يصل الصماخ ما قبله مما قبله من جهته ومبدأ ورود
فان كان لنا منه شيء متاذيا ادركنا ما له حيث ينقطع ويتخرج ويدرك الوارد وموارده وما يخرج منه موجود او جهته ونعد موارده
وقربه وما يلي من قوة امواجه وضعفها ولذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى لو لم يبق في المسافة تموج لبطل اصلا
لم نسمع من قدر السعد الا بقدر ما يبقى.   ويدل على كون ادراكه بوصول الهواء الى الصماخ انه اذا وجد بسبب الصوت في موضع يكتنف
الهواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم الجاور فالجاور في جميع الجهات الى حد ما تمتد ثلاثة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا المسامع التي تقع
في تلك المسافة ويصل اليها ذلك الهواء تمسكوا بوجوه الاول ان الصوت يميل مع هبوب الرياح ولا يسمعه من كان في الجهة من جهته لعدم وصول
الهواء الى صماخه الثاني ان الهواء حاملا له لم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك لما ان من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها
الآخر في صماخ انسان او تكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل

للصوت الى الصماخ الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب القصار على الخشب مثلا ونتأخر سماع الصوت عنه زمانا متفاوتا في
المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع
بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب القصار سببا آخر فلا يدل
على توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وان لم تقم حجة على المناظر وقد استدل
على بطلان توقف السماع على وصول الهواء بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان الواصل لا يكون
الا في الصماخ والجواب بما سبق من ان المدرك الموصوف ندركه على وصول الهواء الى السمع القائم بالهواء الواصل فقط كما في اللمس بل البصر
ايضا كما في الابصار الثاني انا ندرك اصوات المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها والجواب ان ذلك انما يكون عند
الوصول في الجملة وان لم يكن على جهته ولذا لا نخلو عن تشويش السماع الثالث انا نسمع صوت من يكون خلف جدار حائل القطع
بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ من غير ان تزول عنه ذلك الشكل الذي هو اضعف واسرع زوالا من الرقم على الماء وقد صار مثلا في
البقاء واجيب بانه اذا لم يكن للحائل منافذ اصلا ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا نسلم السماع الا نرى انه كلما كانت المنافذ اقل
كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حفظ الشكل الذي يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة الى
بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت والحرف فلا استحالة بل لا استبعاد في بقائه مع التمزق
والحق انه قائم بتلك الكيفية المخصوصة الغير القارة بكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من في تلك المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهواء مع
لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا واما بعد حدوث الصدى
ان الهواء اذا تموج وقاومه جسم املس كجبل او جدار بحيث يرده ذلك التموج الى خلف على هيئته كما في الكرة المرمية الى الحائط
لما حدث من ذلك صوت هو الصدى وتردد في ان حدوثه من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته او من تموج هواء آخر بينه وبين
المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الصلب
ثم رجوعه على هيئته واحالته كيفيته فيما يجاوره وزوال جمود الوصول الى الصماخ من المستبعد الى ان يكاد يلحق بالمحال البحث الثاني
قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر مماثل له في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة عبارة ابن سينا
وذلك الصوت الموصوف وعبارة جمع من المحققين مجموع العارض والمعروض وعبارة البعض وكانه انسب بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل
اي الزير والبم احترازا عنهما فان كلا منهما تغير بين صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل
ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة الا انه
لا يكون من الكيفية نظرا فالاولى ان يقال احترازا عن مثل الغنة والبحة يعني التنطق ودلالة وهو انا نميز السمع على ان يكون ما به التميز
مسموعا فان الحدة والثقل من المسموع على خلاف الغنة والبحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد والحق انه مع التميز في المسموع يصح
ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة والبحة وغيرها
فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس وما وقع في الطوالع من ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن البعض في الثقل
في الحلق كلام لا يعقل له معنى وكانه جعل قوله في الثقل متعلقا بمحذوف اي عن بعض المماثل في الثقل واراد بالحلق الحدة وترك قيد التميز
في المسموع لشهرته وكفى بهذا اختلالا والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى وكان المقصود مزيد تفصيل للماهية والا فهي غنية عن
التعريف وتنبيه على خصوصياتها وينقسم الى صامت ومصوت الحركات الثلث تعد عند بعضهم في الحروف وتسمى المصوتات المقصورة
والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة عن حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة
تسمى المصوتات الممدودة وهي المسماة في النحو حروف المد لانها كانها مدات للحركات وما سوى المصوتة تسمى صامتة ويندرج فيها الواو

والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاق الالف على الهمزة
باشتراك الاسم وليس بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من
امالة مخرجه الى مخرج احد المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف
في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا
يتصور الا من حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يعلم من نفسه امكان الابتداء بالساكن ولذا كان
مرفوضا في لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت الا في الوقف مثل زيد وعمرو واذا كان الصامت
الاول حرف لين والتأكيد على خويصة فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا كخويدابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن
لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور في الآلة والاستدلال على الامكان بان المصوت انما كان مشروطا
بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشيء لان المصوت مشروط بان يسبقه
صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا يلزم الدور وينقسم اي الحرف باعتبار
آخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يمكن كالطاء فآني وهو انما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في
طاء او في آخر زمان حبسه كما في غلط وما يقع في وسط الكلمة مثل لطل يحتمل الامرين وعروض الآني للصوت لكونه مع انه طرف له كـ
النقطة للخط ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء والطاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يتجه عند التلفظ به واحدة منها افرادا متماثلة وكائنها
الحس باعتبار زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا والى مماثل ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب
واما سواها مما يقع في بعض اللغات انواع مختلفة بالماهية وقد يختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة كالياء الساكنة التي يلفظ بها زيد
الآن او في وقت آخر او يلفظ بها عمرو او غير مشخصة كالياء الساكنة او المتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة واما محاسبة كالياء الساكنة والمتحركة
او المفتوحة والمضمومة وهذا هو المخبر بالتماثل والاختلاف بحسب العارض وبهذا يندفع ما يقال انه ان اريد بالتماثل الاتحاد في الحقيقة
على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للتماثل وان اريد الاتحاد في العارض ايضا كانت الياءان الساكنتان من قبيل
المختلف ضرورة انه لا يتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض والصامت مع المصوت قد يشتبه على بعض المتأخرين معنى
المقطع مع اشتهاره فيما بين القوم فاوردنا ذلك على ما صرح به الفارابي وابن سينا والامام وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت
المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل لَ بالفتح او الضم او الكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولي وقد يقال
المقطع الممدود للمقطع المقصور مع صامت ساكن بعده مثل سل قل وبع لمماثلته المقطع الممدود في الوزن فان قيل لا حاجة
الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل سل لانا نقول
ان المقطع حرف متحرك او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثاني الممدود فلنا المقطع الممدود باعتبار الثاني صامتان
هما السين واللام في سل بينهما مصوت مقصور هو فتحة السين وباعتبار الاول يوجد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت
مقصور على ما يراه اهل العربية من ان اللام والالف بينهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون
مندرجا في الممدود وجزءا منه وهذا ما يقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلا يكون لا الا صامتا مع مصوت ممدود ويتألف من الحروف
الكلام وهو نفس المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة ويحترز بالمسموع عن المكتوب والمتخيل وبالمتميزة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم
الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذي يصح السكوت عليه والى غير
التام واللفظ اعم من الحروف والكلام وقد يختص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية
مثل قم وهل زيد قائم ولعل زيدا قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل قِ او ممدودا مثل قي وقوا

او مركب من المقاطع كما ذكر وقد يختص اللفظ بما تألف من المقاطع فيقابل الحرف والمقطع وللانتقال اجزاء المركب الفاظا او حروفا او مقاطع
وزعم قوم من لفظي وبادي الرأي من مقطع وبازاء من مقطع ولفظ ورتي في ام الخاطبة من مقطع وحرف وارض واحد من لفظ
وحرف ونشكل عليل في وقوا فان كلا منهما مقطع ممدود فقط الآن تقال انه من حرفين صامت ومصوت واما مثل لم مقطع
مقصور ولفظ هو الحرف المستتر انت وهذا الخلاف في وقوا فان كلا من الياء والواو اسم ولا مستتر هناك   وزعم الفارابي
ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل انما ينقسم الى قار هو العدد وغير قار هو القول والحجة بانه ذو جزء يعد وكل منه
كذلك فهو كم وفاقا لما بان الصوتي اي اجزاء الاقاويل مقاطع مقصورة او ممدودة تقع فيها التركيب بان يرد في مقصور ممدود مثل
علي او بالعكس مثل كان ثم تركب هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم في حصر ما يقدر به الالفاظ هي المقاطع
البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة والحمل ما ذكر فيه المقصور اولا ثم اردف بالممدود والقول ربما يقدر بواحد منها وربما
يحتاج الى ان يقدر بما يشج او اكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدر بذراع فيستوفيه ومنها ما يحتاج الى ذراعين واكثر واجيب بمنع كونه
وانما ذلك اذا كان العدد لذاته وههنا انما عرض للقول خاصة الكم من جهة الكثرة التي فيه كما ان الجسم يقدر بالذراع وجزؤه لما فيه من الكم المتصل
النوع الرابع المذوقات المشهور ان اصول الطعوم اي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل هي الحرارة والبرودة
والاعتدال في احوال ثلث للقابل هي اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان انه كما ذكر من التأثيرات ولميتها مذكور في المطولات
ثم تركب من التسعة طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج شيء من الكيفيات
الملموسة بها بحيث لا تتميز عند الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسم كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما في الحضض
وفي انها نوع من الدواء الانسان وهو عصارة شجرة يسمى فيلزهرج وكالزعوقة للمركب من المرارة والملوحة كما في السبخ وقد يكون كالحلاوة
والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندبا فالمرارة والحرافة والعفوصة في الباذنجان والفرق بين القبض والعفوصة
ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة من الطعوم هي مثل ما في اللحم والخبز وقد يقال التفه لما لا طعم له
اصلا كالبسائط او لما لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه شيء يخالط الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد وما قيل ان هذا اولى بعد الطعوم
ما في الوان طعم الهندبا مركب من المرارة والتفاهة لا مرارة محضة   النوع الخامس المشمومات وليس فيها محل البحث اعلم انه قد
اجروا هذه الاوصاف اعني المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها اسماء
لها لكن بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية وعلى المحل او عليهما جميعا في كون مصادرها موضوعة لهذا النوع من الادراك كالابصار
والسماع او مما يفضي اليه كاللمس ومن ههنا يقال ابصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت لا المصوت ولمست الحرير لا لينه وذقت الطعام لا حلاوته
وشممت العنبر لا رائحته   العلم الثامن الاقسام الاربعة الكيف الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية يعني انها تكون مما بين الاجسام
للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها للمجردات من الواجب وغيره على ان القائلين بثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة ونحوها
للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيف النفساني ان كان راسخا سميت ملكة والا فحالا فالتمايز بينهما قد لا يكون الا بعد ما
بان تكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كان الشخص من الانسان يصير جبانا ثم يصير شجاعا ومثل ذلك وان كان يسعى الى الوهم ونتيجة بعض الحكماء
انه ذلك الشخص بعينه وليس كذلك بل تعرض للجملة القطع تغاير العوارض المشخصة   فمنها الحيوة وهي صفة الحيوة حق الله هو وانا في سائر
الاجسام فقد اختلف العبارات في تفسيرها لا من حيث اختلاف حقيقتها بل من جهة عدم الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم والآثار
فقيل هي صفة تقتضي الحس والحركة وكان هذا هو مشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير للتحقيق علما هو الى المعنى لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ
لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول الا من قوم الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية الى المدركة
على كسبي انفصالها ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركب العنصري مزاجا خاصا هو وسط الامزجة بالنسبة اليه وحيث اقرب

من ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا
نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق يذكر في بحث المزاج فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع
الحيوان فاض عليه من الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة
مشروطا باعتدال المزاج ومبدأ للقوة الحس والحركة متغايرة لهما بالضرورة وكذا مغايرة القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا
انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة
هذه لها كما قالوا في مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج الحيوان من غير حس وحركة وفي العضو
الذابل من غير اغتذاء واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد
قوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة الفاعل او القابل واجيب بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل فيجوز انا نريد ان القوة التي يصدر عنها بالفعل آثار
الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا يكون هي هي هذا يشبه
كلام المخبط المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما صدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وقد صرح بان في العضو المفلوج
قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة ثم توجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحيوة
وقد يعجز عن البعض دون البعض بخصوصية المانع لكن الظاهر الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما
من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان   وعندنا لا يشترط ذهب جمهور المتكلمين الى ان محل الحيوة بالحيوة ليس
مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلق الله تعالى في البسيط بل في الجزء الذي لا يتجزى والمراد بالبنية
البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من الطف الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر
من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى بالشرائين وذهب الحكماء وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط تمسكا بما شاهد
من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط
يمنع نفوذه وربما كان غايته الدوران وهو لا يفيد الاشتراط حيث يمتنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة
مشروطا بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه
واما ان تقوم بكل جزء حيوة على حدة فاما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء
والجواب ان حقيقة الحيوة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالمجموع فقط لاستحالة ما مر من المحال لانا نقول يكون الى هو ذلك المجموع ليس الا المؤلف
واجيب بانها تقوم بالجزء الذي هو المستلزم المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق او تقوم بكل جزء حيوة ويكون الاشتراط من الجانبين
بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس ليتم ترجيحه بمرجح خارجي
وان لم نطلع عليه لا يقال يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة بجزء بقيام
حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية   واما الموت فزوال الحيوة ومعنى زوال الشيء عدمه
عما يتصف بها بالفعل وهذا اعم مما قيل انه عدم الحيوة عما من شأنه اي عما يكون من امره وحقيقته الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة الحيوة
كما والعمى الطاري بعد البصر لا لمطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل
هو كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم
من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير
على ما هو الظاهر كان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدمي لا يوصف
بكونه مخلوقا واجاب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا وسلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه
لو

الحيوة ١٢٦
الروح الحيواني ١٢٨
الموت ١٢٩

على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج قوله ومنها اي من التكلفات التعسفات ان الادراك
وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذي استقر عليه رأي المحققين من العقلاء ان حقيقة ادراك الشيء حضوره عند المدرك اما بنفسه او اما بصورته المنتزعة
او الحاصل ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك او آلته التي بها الادراك وهذا معنى ما قالوا ان ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على ان المراد تمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا من امر خارجي
او متحصلا ابتداء سواء كان منطبقا في ذات المدرك او في آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور سواء في هو لا شاهدها ما به يدرك بنفسه
على انقسام الادراك الى ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك والى ما يكون بآلة فيكون في محل الحس كما في الابصار
لحصول الصورة في الرطوبة الجليدية او الجاور كادراك الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية في محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور
على ما هو معناها اللغوي لا الابصار او ادراك عين الشيء الخارجي على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير ثم تضمنت العبارة في جانب الادراك
العقلي تكرارا في اللفظ كانه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الحسي
تكرارا في المعنى حيث كانه هناك حضوران عند المدرك وآخر عند الآلة وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس لحصول المعاني لنا
اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حال لم يكن ويكاد يشهد الفطرة بانها حصول امر لم يكن لا زوال امر كان وعاد كل الاشياء
وظهور ذلك الشيء عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج من المعدوم بل الممتنع وكثيرا ما يوجد
في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بحيث ان يحصل فيه اذ ثبات ذلك انما حيث لو وجد في الخارج لكان اياه
وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك الا انهم من ادراك الشيء سواه والاعتراض
الادراك صفة المدرك في الحصول حسنوا الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحصلين جواب حصل ان الادراك مصدر المبني للفاعل او المفعول والاعتراض
بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك دور مجاب بان المراد بالشيء الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم يعرف حقيقة هذا
الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل لحقيقته اشارة الى ما ذكر
من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا وهو اما ان يكون ماديا او غير مادي فالاول
يكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج ويكون ادراكه دائما والثاني يكون صورة منتزعة منه والثالث يكون صورة
متحصلة في العقل غير مفتقرة الى الانتزاع من حضور خارجي لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات او لما لا تحقق له اصلا كادراك المعدومات
واعترض على الاول بوجوه احدها انه يصح ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما بدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من الصفات لا
على انيتها وماهيتها الا بعد النظر والتامل وانما الكلام في ماهية النفس لا في وجودها فانه لا يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم الا انه [illegible]
وهم يقولون ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشيء للشيء وحضوره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة ويمتنع علم الشيء بنفسه
ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وبصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهلم جرا الى ما لا نهاية له فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول
بمنع [illegible] بطلان اللازم وهو مكابرة وعن الآخرين بان التغاير الاعتباري كاف والاعتبار العقلي ينقطع بانقطاع الاعتبار
وحاصله ان ليس هناك الا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر منه هو ذاته يكون عالما ومن حيث يعتبر
شاهدا يكون معلوما ومن حيث يعتبر شهوده يكون علما ومرجع الى ان وجود الشيء غير محجوب وحضوره لا يزيد على حضور الخارج وما [illegible]
صورة الشيء اشارة الى دفع ما اعترض الامام وغيره من انه لو كان العلم بحصول الصورة المساوية للمعلوم في العالم لزم من تصور الحرارة
والبرودة ان يكون القوة المدركة حارة باردة وكذا اجتماع الضدين [illegible] يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما
وجوابه ان الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورتها وماهيتها وكذا اجتماع الضدين وفرق ما بينهما ظاهر فان الهوية جزئية متكيفة بالعوارض [illegible] الخارجية
والصورة كلية مجردة لا يلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الآثار وهذا لانا نحسها وانها للهوية بمعنى انها اذا وجدت في الخارج كانت اياها

ثم ان الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة كذا على الوجود العيني وبهذا الاعتبار يقال تارة ان المعقول من الشيء ماهيته
ماهيته وتارة انه نفس حقيقتها فصلا عن المساواة وقد يتوهم ان حصول الشيء للشيء يقال لمعان متعددة كحصول الحال لصاحبه
وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول العرض لمحله وحصول الصورة للمادة وحصول كل منهما للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما هو عنده
وهو معلوم عندنا بالوجدان ويمتنع كونه حصولا لنا وان لم نقدر على التعبير عن حقيقته بغير كونه ادراكا او علما او شعورا او
احاطة بكنه الشيء او ما يجري مجرى هذه العبارات ولهذا ادعى ان الحصول الادراكي مغاير الحصول العرضي للمحل المستلزم للاتصاف لكن يلزم
من ادراك المعاني التي يكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها لا سيما الاتصاف وكيف يلزم ذلك فانها
ليس من شان النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك انما الكلام في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم
دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا انهم لم يبينوا ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في ادراك النفس صفاتها او على استلزامه
للادراك والحق ان الكل بوجه غير متاصل هو الصورة وما ذكروا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس [illegible] التصور من الصورة
وذي الصورة ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبان التماثل المانع من الاجتماع انما هو بين
الهويتين لو سلم فبطريق الحصول الاتصافي وبالجملة اذا كان الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يحكم [illegible] الحصول الاتصافي [illegible]
الادراك مسائل الادراك كان عدم استلزامه مما ليس مما نه الادراك لحصول السواد للجسم اولى على ان ما ذكره الامام من ان الادراك لو كان
نفس الحصول كان المدرك هو الذي له الحصول وكان الجدار مدركا للحرارة ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الوجود العيني
السواد وهو الصوت والانسان فالقول بانه مثال او شبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون سفسطة والجواب انه الالتزام وان اللازم كون المدرك
لكن ادراكه عبارة عن حصول صورة منه ومثال عند المدرك لحصول ماهيته في آلة ومنها انكم جعلتم المدرك للمحسوسات هو النفس او الحس
المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل في الخيال او غيره من الآلات كالرطوبة الجليدية للبصر فلو كان الادراك هو الحصول
لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب انا لا نجعل ادراك المحسوسات هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك لحصوله في الآلة فلا يلزم ما ذكروا وبهذا يندفع
اعتراض آخر وهو انه لو كان مجرد الحصول عند الحس على ما هو المشاهدة كافيا في الادراك لكان كالحاظ الذي لا يلتفت اليه النفس مع كونه محسوسا
وكذلك منها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون جوهرا [illegible] فيلزم امتناع كون العرض
مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس جزئيا ضروري وايضا يجعلون العلم
تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضا او
كليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار فلا لكون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها في الحال [illegible] بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي
كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وانما المستحيل كون الشيء جوهرا وعرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية
اذا وجدت كانت في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة
بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجرد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة في العقل يسمى الوجود الظلي
للماهية الخارجية وكما انه ليس للماهية تحقق في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يتحقق اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة
تحقق في العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق آخر وانما الزيادة في المفهوم [illegible] من ذلك فبهذا الاعتبار يصح حمل العلم
تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لا ارتياب في ان العلم عرض موجود في الخارج يحصل في النفس حصولا متاصلا موجبا للاتصاف
كساير صفات النفس والصورة ليست كذلك اذ لا حصول لها الا في النفس حصولا [illegible] ليس حصولا اتصافيا بل [illegible] الوجود الظلي على ما سبق
قلنا لا كلام في قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على كون الادراك صورة وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث
ان الحصول نفسها فيكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متاصلا اتصافيا فيكون موجبا لعينها كساير صفاتها ووجه

من حيث ان الحصول غير ما هيكون صوره و ماهية للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا يتصف النفس بها الا ان يحصل النفس حصولا متاصلا
وهي بهذا الاعتبار معلوم لحق لها لانه الذهن واطلاق المعلوم عليها لجواز ان المعلوم ما هو صوره في العقل الا ان الصوره نعم قد يستانف بالعرض
ويلحقها احكام وعوارض الى ذي بي امر في الخارج هي المسماه بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلي من عوارض المعلوم كما يجعل عوارض الموجود
واما المعلوم الذي هو ما له الصوره اعني الموجود العيني فلا يتصف بها بحلولها لانه لا يمكن ان يحصل في العقل كما وذكر في المواقف عن الحكماء ان الذي يوجد
في الذهن هو العلم لا المعلوم وان صح كون الانسان كليا هو لانه الصوره الحاصله منه في العقل المجرده عن مشخصاته كلها او ان المعلوم هو الكلي
قال وهذا انما يصح على راي من يجعل العلم والمعلوم هي الصوره الذهنية ويجعل للامور المتصوره ارتساما في غير العقل والا لكان للمعلوم حصول
في الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصوره الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا القوله بها مع والتشكيك لحجه من
لم يقل بالوجود الذهني وحصول الصوره جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم والماهية لها تلك الاضافه فالصفة الحقيقية اضافه
العالمية واثبت القاضي وراء العلم والعالمية اضافه اما لا احدهما فيكون هناك المتاصور او لكل منهما فيكون اربعة وعلى هذا التعليل سائر الادراكات
فان اورد عليهم علم الشيء بنفسه في ذلك قال التعلق لا يتصور الا بين شيئين اجيب بالتغاير الاعتباري كما في تعقل ما في ذهنه حصول الشيء لا نعم يرد علم
العلوم بالمعدومات لكن المتكلمين كثير من الاشكال الهندسية والممتنعات كالممنوع وفيما لا يحسن بها الخلف فانه لا يتحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق في الذهن
امتنع تصور الاضافه بينها وبين العالم وما يقال من امكان تحقق قيامها بانفسها على ما هو راي افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا
فضروري البطلان ثم المستبعد الانتقال غاية ما في الباب اثبات الصوره الذهنية في العلم بالمعدومات وارد على القول بالصوره ايضا لان الصوره
انما يكون لذي الصوره لانا نقول الادراك مع واحد لا يحصل الا بالاضافه الى المدرك والمدرك فاذا علم انه عرض للاضافه في موضع علم كونه كذلك
مطلقا فان قيل العلم بالمعدومات وارد على القول بالصوره ايضا لان الصوره انما تكون لذي الصوره لا للعلم المحض فاما ان يكون في الخارج فلا يكون
معدوما والكلام فيه او في الذهن فيكون فيه صورة المعدوم التي هو الصوره وامر اخر له الصوره وهو باطل لم نقل به احد قلنا ليس في الذهن الا امر واحد
هو الصوره ومع كونها صوره للمعدوم انما تحسب لو امكن في الخارج تحقق وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن
وحصولها فيه على تصف النفس من حيث ذاتها وماهيتها المعلومة مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم لوجود غير متاصل وبهذا الاعتبار
الموجود فان العلم في الذهن والمعلوم في الخارج كما مر وبهذا ينحسم اشكال اخر وهو انه صرح بان الصوره انما يكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذلك
لان هذا انما هو في صور الاعيان الخارجيه واما المعدومات من الاعتبارات وغيرها فيخ مطابقتها ما ذكرنا هذا وقد يستفاد التوضيح من كلام ابن سينا حيث صرح
بان العلم بالممتنعات ليس حصول الصوره لانه ذكر في الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صوره في العقل ولا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين بل تصور
المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوه امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي
بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا يحمل ما صاحب المعتبر من كلام ابي هاشم حيث احتج بانا نعلم المستحيل فالعلم
على ان المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء ولا يرد اعتراض الامام بانه يناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما يتعلق به العلم والاختلاف لما ذكره الامدي
من ان له ان يقطع على ان المعلوم ما يتعلق به العلم من الاشياء.   البحث الثاني الاحساس ادراك للشيء الموجود في الماده الحاضره عند المدرك على هيئات
مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع وغير ذلك والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكوره ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان
غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصه بالشيء الجزئي الموجود في الماده والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء اخر
اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركه بهذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور الماده واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا
والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع فان الصوره يكون مجرده عن العوارض الماديه الخارجيه وان اكتنف بها
من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئيه ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفاتها التي تكون
هذه من العوارض الذهنية كلام وفيه بحث لا ماهيته   وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري الاحساس بالشيء علم فالابصار علم بالمبصرات والسمع علم

علم بالمسموعات وهكذا انكر العلم بهذا الترتيب وسماعه وبين العلم بهذا طرائه وبين) الى غير ذلك وليحنا لانا لا نزاع ان ما يتعلق به الاحساس يمكن ان يتعلق العلم
بطريق آخر ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين متحدي المتعلق بالماهية او الوجود وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم اخر به بحضوري كيف وانا
نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفي ان يكون حقيقة ادراك الشيء بالحس هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم حيث
لا تفاوت الا بطريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث
لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات
وقد يخص بادراك الكلي او ادراك المركب في ادراك الجزئي او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني القطعي منها
وهو ما يقارنه الجزم والمطابقة والثبات في غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد
المطابقة فيتناول الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن ما ليس بقطعي فيعم الظن العرفي والجهل
المركب واعتقاد المقلد وظاهر عبارة البعض ان النقيض يقارنه الحكم بامتناع النقيض والظن العرفي تقارنه الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا
لكن المحققون على ان المعتبر في اليقين ان يكون بحيث لو اخطر النقيض بالبال لحكم بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر لحكم بامكانه ثم كلا منهما اعتقاد بسيط
لا تركيب فيه حكمي واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بانه ان اريد به عدم الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد امكان الزوال
فاليقين مع النظر ربما قد يذهل الذهن عن بعض مباديه فيتشكك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انا لا نريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل
عند العقل بامكان طريان الشك في ممنوع وان اريد الزوال بحيث يعقل الحصول والكسب فلا بعض في بالحكم النظري وفي انه لا يحكم
بامتناع الشك في اليقين ما دام يقينا فالتصديق على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لا بد
ان يكون راجحا لانه اول ما يتبادر عن قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة او لا وقوعها وما ذكر الامام ومن تبعه من التصريح من ان غير الجازم اما ان يكون
راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم محل نظر لان الشك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا
لا حكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل قلنا هذا التصديق يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولنا
الاشياء كذا   والذهول يشير الى الفرق بين السهو والنسيان وقد لا يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم كنسبة الموت الى الحيوة بمعنى انها عدم ملكة
للعلم مع خصوصية قبل الطريان والشك عدم ملكة للعلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل
المركب فهو الاعتقاد الجازم الغير المطابق ويسمى مركبا لانه جهل بالواقع مع الجهل بانه جاهل به فضاد للعلم لصدق حد الضدين
عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتيهما لكونهما صفتين بكمن وجوديتين ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الاخر فان المعترض
عليهما مثلا لان الحقيقة واحده والاختلاف انما هو بالعارض اما اولا فلانه لا اختلاف الا بالمطابقة للواقع ولا مطابقة وذلك خارج لان
النسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا فلان من اعتقد ان زيدا في الدار طول النهار وقد
كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف في ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة واللامطابقة
اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات وظاهر معارضه ويمكن ان يدل على المنع لان الاخر الاختلاف
بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن لازما ولا لازم ان الذات واحده بل الاعتقاد على التجدد فاعتقاد زيد في الدار
في التجدد علم وحين خروجه جهل.   البحث الثالث العلم اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم وهو علم المخلوق ومراتب
الحادث ثلث الاولى ما يكون بالقوه المحضه وهو الاستعداد للعلم وحصوله للفطرات يكون بالحواس الظاهره والباطنة كاستعداد من حصل الحس
الا هذه النار حارة فيستحق للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا العقل والنظر ما يكون بالضروريات بترتيب هيئة النظري والثالثه العلم الاجمالي
كمن علم مسئله ثم غفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وتحقيقه ان البسيط الاجمالي من مبدا التفاصيل المركب والثالثه العلم
التفصيلي وهو حضور صور المركب بحيث يعرف اجزائه متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة فلا شك انا نجد

حال الجالة بين الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على الخصوص حصلت لنا حال اخرى هي تمام الابصار حاصل ان الحالة الاولى
بمنزلة الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وهذا ابين مع كلام امام الحرمين ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا واعترض على الامام بان الحاصل العلم
الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون الحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة للكل منها على انها مساوية لها بل نفس ماهيتها واما ان يكون صورا
متعددة فكذلك الحاصل يكون العلم التفصيلي حاصلا وغاية التوجيه انه قال ان حصل لها الحضور ان كان دفعة فعلم اجمالي وان كان على ترتيب زماني فالا
تفصيلي واحد بعد واحد فمفصل لكن على هذا لا يكون الاجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على انه [illegible] ويمكن الجواب بان الحاصل
صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة التفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة تطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد وفي
بعضهم بين العلم الاجمالي بمجرد تمييز الشيء عن غيره في الجملة ومن التفصيلي [illegible] مع العلم [illegible] وقد سبق الكلام في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم
وفي انه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالاعتبار [illegible] اعتبارات الامتياز وهكذا الى غير
النهاية المبحث الرابع قال الامام لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة
بينهما او مفتقرا الى النظر امر ذاتي له والذاتي لا يزول [illegible] المبنى على مقدمته الاولى مختص بالاوليات وذكر الامدي وغيره ان انقلاب النظري
ضروريا جائز بالاتفاق بان يخلق الله في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به النظري والمحققون على انه [illegible] الجواز على الخلاف [illegible]
الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح عندنا [illegible] فان قيل فالا [illegible]
دون مجرد الوقوع قلنا ليس من كلامهم ان في العلم بالله [illegible] جائز وليس [illegible] بل انه جائز نظرا الى كونه علما وانما امتنع [illegible] من [illegible]
هو كونه مكلفا به واما انقلاب الضروري نظريا فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة [illegible] متماثلة [illegible] بناء على كون التعلق [illegible]
والتمايز الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التي ليست من الذاتيات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد جاز على كل منها ما جاز على الاخر كما
جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو بالنظر الى نفس الماهية فان قيل في سبق ان التصور والتصديق يختلفان بالحقيقة قلنا لعل المراد بالعلم
احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين او ادعى ان حقيقة الكل هي الصفة الموجبة للتمييز على ما سبق وان المراد التصورات متماثلة وكذا التصديقات
ميز على الضروري من كل منهما ان يتعلق بالنظري منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز عدم الامتناع اصلا بل بالنظر الى الجنس لا يفيد الجواز
ان انتفى بواسطة العوارض والخصوصيات على ان التفصيل [illegible] للبعض [illegible] الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فهو مسلم وما ذكره الامدي
من انه لو سلم التجانس فلا نسلم الاختلاف بالنوع والتخصيص بالنوع والتشخص [illegible] مبني على انه لم [illegible] التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح
الفلاسفة لا ادري كيف في [illegible] عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضي لا يجعل الاشتراك في الجنس دليلا على ان الجوهر على كل من المتماثلين كما في الجوهر على
الاخر والجمهور على ان الضروري لا يستلزم انقلابه [illegible] والانتقال جاز خلوه في الحلول عنه من التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لان ذلك كما لو كان
النظر باقيا وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضروري قد لا يحصل لفقد الشرط او الاستعداد الا انه علم [illegible] الحلول عن الضروري على الوجدان
وفيه ضعف [illegible] الدلالة على عدم الحلول دون [illegible] لكن لا خفاء في ان الحلول عن الضروري انما ينتفي اذا كان ضروريا وبعد النقل الى [illegible] هذا
الوصف وذهب امام الحرمين وهو احد قولي القاضي الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يستاهل الاكتساب النظر الا [illegible]
نظر الزم كونه شرطا للنظر فان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول الاخر للقاضي هو الجواز مطلقا اي في كل ضروري وفساده ظاهر [illegible]
بدون ضروري لما [illegible] هذا انما ينتفي [illegible] الكل على الانقلاب [illegible] الضروري الا الجواز الانقلاب كل على الانفراد والحاق [illegible]
ان العلم الضروري هل يستند الى النظري ام لا تمسك المانع بانه لو استند اليه لتوقف على النظري المتوقف على النظر لزم توقف على النظر وكونه
نظريا لا ضروريا هف [illegible] الجوز بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ويتوقف على العلم بوجوده الا ان الاجتماع [illegible] الاجتماع فرع الوجود
والجواب منع توقف العلم بامتناع اجتماع الضدين [illegible] لانه ان اريد انا لا نتصور اجتماعهما والجزم بامتناعه فمكابرة بل هنا نقض [illegible]
بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعي تصوره وان اريد انا لا نتصور شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذكر على سبيل التشبيه كما سبق نقل

على السقا [illegible] بالمقصود لان حكمنا بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن مثله فيما بين السواد والبياض هو فرع العلم
بوجوده فيما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع واللااجتماع فرع على التقدير حقيقية لا يستدعي توقف العلم بالامتناع الاجتماع على الوجود
بل على تصور الضدين بوجه ما ولا يلزم ان يكون بالنظر ثم ربما يكون التصديق المستخرج عن النظر فيه مفتقرا الى النظر في تصور الطرفين
فان سمي مثله ضروريا كان مستندا الى النظري فبهمنا قيل ان هذا النزاع لفظي يرجع الى تفسير التصديق الضروري انه الذي لا يفتقر
الى النظر اصلا او لا يفتقر الى النظر في بعض الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد المتكلمين بالعلم ما هو من اقسام التصديق وبالضروري
منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال عليه وفي المتنازع فيه هل يجوز ان يبتني على علم حاصل بالاستدلال المبحث الخامس اتفق القائلون
بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق
بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا
على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق لذاته او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة
كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا
القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ورد على الامام ان الجواز الذهني بمعنى عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة
لا يستلزم الجواز الخارجي اعني عدم الامتناع في نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع بدليل خارجي كما قيل وان كان ضعيفا انه ليس عدد
اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلي وهو ظاهر انه يمتنع المعلومين النظريين والا لزم
اجتماع النظرين فيه على واحد ضرورة ان النظر المؤدي الى وجوب الصانع غير المؤدي الى وحدته واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان
بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض ويكون الحاصل علما اجماليا
وكما قال القاضي وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه
ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهو الاخلاف
معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان ومع ذلك الانفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا الامكان لا ينافي
الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان قيل عند التعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك حالة ما يتعلق بهما علمان فان قيل لو صح الكلام
في معلومين يجوز انفكاكهما والتعقل كيف علمنا امكان معلومين بهذه الحيثية في المتنازع وقد يستدل بانه لو جاز كون الصفة
الواحدة مبدأ للاحكام المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض جاز كونها مبدأ للعالمية والقادرية ويلزم الاستغناء بالصفات عن تعدد
الصفات بالاستناد الى صفة واحدة والجواب بانه تمثيل بلا جامع كيف والاحكام هناك متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما
فيما لا يجوز الانفكاك كالمتجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كالعلم بالشيء مع العلم بالعلم
فان يستلزم معلوما غير متناهية لان العلم بالشيء يستلزم العلم بضرورة وهو العلم بالعلم وهكذا الى ما لا نهاية له فلو لم يكن علم من هذه
المعلومات معلوما بعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم شيئا علوم غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز ان لا يعلم
الشيء ولا يلتفت الى تعقل العلم به ولو سلم فلا نسلم ان العلم بالشيء والعلم بالعلم الا بحسب الاعتبار مستقل بانقطاع الاعتبار ثم عند
التعدد لا خفاء في جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل يجتمعان في محل فيه خلاف وتفصيل ذلك ان العلمين ان حلا في محل واحد وتعلقا بمعلوم
فكذا العدد والمحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم فظاهر انهما مثلان الا ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته والا فمثلان وان اتحد
متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المحلان متماثلين كالعلم بالبياض او مختلفين كالعلم بالسواد والبياض اذ لا كانا مثلين
لم يمتنع محلهما وان اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند اتحاده فظاهر واما عند اختلاف
الوقت فلان المؤثر في اختلاف العلمين كالاثر في اختلاف الوقت والتقدم والتأخر واختلاف الجوهرين واعترض الامدي بان الفرق

فان الوقت ههنا داخل في متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا او الافق في اختلاف الكل باختلاف الجزء فلا يكون الجزء نفس
فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشيء وقبل [illegible] لا العلم بمعلوم مقيد بوقت منه او الحق ان المعلوم اذا اختلف فكان متعددا [illegible]
وان اتحد ومع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف صفة العلم او اللفظ الذي هو مثلا او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام وانها مثلا
او محلها [illegible]   المبحث الخامس قد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان اشتغل في ذلك عقلا بل الجوز
ان يخلق الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي هو حقيقة
الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو الحواس الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على ان
محل الكل هو النفس الا انه في الكليات بالذات وفي الجزئيات بتوسط الآلات على ما سيأتي في بيان ذلك في مباحث النفس   المبحث السادس لا خلاف
في ان مناط التكليف عند الشرع هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين ونحو ذلك وانما الاختلاف في ان لفظ العقل مشترك بين معان
كثيرة فقد يستعمل في ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات اي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان عين العلم بالكليات
بان يوجد عالم لا عاقل او عاقل لا عالم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات
لما صدق على من فقد بعضها لفقد شرطها من الحواس كالاكمه او تواتر او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بانه لا يلزم [illegible]
قد تتلازمان كالجوهر والعرض والعلة مع المعلول وقد يتحقق بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم كالنائم وهو [illegible]
ان العقل هو حاصل عند العلم بالضروريات [illegible] بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام انه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات وما قال بعضهم انه قوة بها يتميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انه نور يضيء به طريق يبتدئ به من حيث ينتهي اليه
درك الحواس اي قوة حاصلة للنفس عند ادراك المحسوسات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو المسمى عند الحكماء بالعقل بالملكة
ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيره الا انه يعسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها
كما [illegible] تصورها وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه
وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل
السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه يرجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد
النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او ظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل واجيب بانا لا نجد من انفسنا بعد اعتقاد النفع او ظنه الا ميلا يتبع ذلك
من لوازمه وبحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره ممن يحبه فانه من [illegible] وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا
على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يتصل اليه لكن القادر التام القدرة يكفيه الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان
الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا ان يكون نفسها وذلك كما في الامثلة التي [illegible]
احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد الارادة من غير توقف على مرجح واعتقاد نفع في الطرف المعين [illegible] يدعون الضرورة
بانه لا بد من مرجح لو تساويا في نظر الامام يستحيل منه اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما يستبعد عند فرض التساوي
الوجوه والاحتجاج يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح ليس الا بمجرد الارادة من غير [illegible] واعتقاد نفع في ذلك المعين فالارادة عندهم صفة
يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا مع القصد المحض لا حظ في المقدور بالوقوع وهذا التعريف [illegible]
الاعتقاد والميل كذلك لا ينفعه وكذا الاعتقاد كون متعلقا بمقدور [illegible] ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها
الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة [illegible] فيبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التعريف لا يكون الا مقدورا
تعلقها بالارادة او الكراهة وبالعكس الا اذا جعلناهما من مقدور العبد وقد ذكرنا [illegible] ما قيل في الفرق بين الارادة والشهوة
بان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادة لشيء او كراهة له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا مكروها

معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا توجب ارادة المكروه وكراهة المراد وبخلاف الشهوة فانه لا يمكن ان يشتهي الانسان شهوة
الشيء الا بعد الارادة كما قيل لمريض اي شيء تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة   والفلاسفة مع انهم لما ذهبوا
الى ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان نفي الارادة عنه يوجب شناعة [illegible] لافعاله بافعال الجمادات
حاولوا بيان كونه مريدا على وجه لا ينافي كونه موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عليه النظام الكامل خير من حيث هو كذا او
عن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب وذلك لا يستلزم [illegible] والله تعالى عالم
بذلك فيكون مريدا واعترض بان الارادة والكراهة لو كانا نوعين من العلم لاختصتا بذوي العلم واللازم باطل لان الحركة بالارادة نوع من
الحركة مطلق الحيوان فاجابوا بان المراد بالارادة المشتركة من الحيوانات ميلانه الى الفعل والترك وهي منبعثة عن الدواعي   المبحث الثاني ذهب
الشيخ الاشعري واتباعه الى ان الارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانتا اما متماثلين او متضادين او متخالفين والكل باطل اما الملازمة
فلان المتغايرين ان استويا في صفات النفس اعني ما لا يحتاج الوصف الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحجمية للجوهر والشيئية والحدوث
والتحيز للجوهر فمثلان كالبياضين والا فان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فمختلفان كالسواد والحلاوة وبطلان
اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر البطلان وكذا لو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر
ومع خلافه لان هذا شأن المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الرائحة فيلزم جواز
اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير لجواز احد الامور الثلاثة لكن
لا نم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد
كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهة [illegible]
الشيء وقد يكون من غير شعور بضده فارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انهما على تقدير الشعور بالضد
شيء انما هي كراهة الضد المشعور به والا فلا مع ان الاشتراط كون الشيء نفس الشيء شرط واطلق القائلون بالتغاير عدم الاستلزام فذهب القاضي والغزالي
الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها لزم ارادة الضدين وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا
من وجه اراده على السواء او مع ترجيح احدهما [illegible] ذكر لكان كراهة الشيء مستلزما لارادة ضده المشعور به فيلزم
من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا محيص الا بتعارض الحجتين والمصير الى دعوى انه
ضد واحد وان جاز ذلك فيجوز ارادة كل من الضدين [illegible] بطلان حكم القاضي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها
بجهة وانا [illegible] موضع الجواب كما ذكرنا [illegible] لكونه متعلق الارادة مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان ظاهرا على
السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقدورا والمراد مقارنا للارادة ح لا يتعلق بفعل الغير والمستقبل ويكون كل ذلك
بسبيل التمني دون الارادة مخالف للغة والعرف والمعنى   ومنها القدرة لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة
ويقابلها الضعف وقد يقال للصفة المؤثرة [illegible] هي مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث هو آخر ولذا [illegible]
المؤثر والمتأثر وقيد الحيثية اشعارا بانه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه من حيث انه عالم بالصناعة ويتأثر من حيث انه جسم
ينفعل عما تلاقيه من الدواء [illegible] والاوفق التحقيق التأثير للنفس والتأثر للبدن ولو مثل بالمعالج
لنفسه تهذيب الاخلاق وتبديل الملكات لكان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثر بها اما ان تكون مع قصد وشعور باثرها
او لا وعلى التقديرين فاما ان يكون اثرها مختلفا او لا فالاول وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والافعال
هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثاني وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في آثاره
هي القوة الفلكية

والثالثة هي مبدأ الاثر على نحو واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض على ما يشعر به لفظ الصفة وهي
القوة للاعمال الغير المتخالفة منها [illegible] بمبادئ من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية الفلكية [illegible] وقد صارح باسم القوة العقلية
والنباتية اذ الاربع بما عدا النفوس والصور النوعية [illegible] بكون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور [illegible]
وفق للارادة فخرج من الصفات ما لا اثر له كالعلم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس الفلكية والصور النوعية التي هي من قبيل
فلا يشملها الصفة واعترض بعدم اختلاف آثار مع القدرة [illegible] بكون مبدأ الافعال مختلفة قالوا والحيوانية يكون مع قدرة بالمعنى المتعارف [illegible]
والاختلاف القوة العنصرية لا يكون قدرة بشيء من التعريفين لصدقها على الامرين والقوة الفلكية قدرة بالمعنى الاول دون الثاني والنباتية بالعكس
ظاهر بين المعنيين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا يدخل في شيء من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل
بل انها صفة من شانها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تأتي الايجاد والاحداث على وجه يتصور
ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى [illegible]
[illegible] ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم بن صفوان [illegible]
الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول الحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح والتخصيص للتأثير [illegible]
في ان لا تؤثر بالفعل [illegible] والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول بعدم قدرة الله مع حدوث العالم [illegible]
وثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة [illegible] ما ذكرنا والوجدان يشهد بنفسه على ان طريق ثبوت القدرة هو الوجدان على
ما هو رأي الاشاعرة فان العاقل يجد من نفسه انه صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة [illegible]
على [illegible] على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الآن [illegible] الفعل [illegible] منه على تقدير ارتفاع المنع [illegible]
[illegible] ارتفاع العجز لانا نعلم انا [illegible] من الممنوع وهو كذلك بذاته وصفاته وانما البنوة امر خارج على خلاف العاجز فانه [illegible] من صفات [illegible]
[illegible] واستواء الامور [illegible] على ما ذهب اليه الجبائي لان النائم كذلك وليس بقادر الآن [illegible] النوم [illegible] فان الوجدان [illegible]
على المزاج الذي هو آثاره من الكيفيات المحسوسة [illegible] بطريق القصد والاختيار على سلامة البنية [illegible] من [illegible] الاجرام على ما ذهب اليه [illegible]
من ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة هذا [illegible] القدرة [illegible] القادر وان فسرناها بصفة [illegible]
وما قيل انه [illegible] المقدور [illegible] القدرة مع المقدور اي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن المعتمر الى انها عبارة عن
البنية من الآفات [illegible] الامام الرازي واعترض عليه [illegible] من انا نعرف بالضرورة [illegible] حركتي البطش والرعشة وما ذاك الا لوجود صفة غير سلامة
البنية لو وجد لبعض الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة [illegible]
قبل الفعل [illegible] عندكم ومعه [illegible] لامتناع العدم حال الوجود [illegible] الضروري [illegible] فان الاختيار [illegible]
عند استواء الدواعي [illegible] وعند عدم الاستواء [illegible] المرجح فلا يثبت [illegible] والحاصل ان الضروري هو [illegible] التمكن من الفعل والترك [illegible]
الى نحو حركة البطش [illegible] الامور الخارجة [illegible] حاصلة [illegible] الوجوب او الامتناع [illegible] وصف الوجود او العدم [illegible]
الله تعالى خلقه [illegible] على الفعل او الترك لا تنافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة البحث الثاني اختلفوا في ان الاستطاعة اي القدرة
الحادثة على الفعل تكون قبله او معه فذهب الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا [illegible]
الى حال وجود المقدور [illegible] الاول ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود [illegible] بدون القدرة
والمعلول بدون العلة [illegible] القدرة القديمة [illegible] واجيب بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض [illegible]
بدون ان يكون له علة اصلا [illegible] بعد مقارنة العلة [illegible] القدرة [illegible]
فيكون له بقاء [illegible] الامثال على [illegible] الفعل [illegible] على متعلق [illegible]

المقدور

المقدور مع انها القدرة الزائلة [illegible] وهو المطلوب لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة [illegible] حال عدم
ممتنع كاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور [illegible] الثالث لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكن [illegible]
لانه يلزم من فرض وقوعه [illegible] كون القدرة معه [illegible] الوجهان [illegible] بعد [illegible] القدرة القديمة [illegible]
العدم وقبل الحدوث [illegible] وصف كونه معدوما [illegible] القدرة [illegible] امكان الحصول من القادر وان اريد امتناع [illegible]
وكونه غير واقع [illegible] بل ممكن [illegible] عدم الوجود [illegible] ممكن حال
[illegible] وفي زمانه [illegible] والحصول [illegible] واحتج المعتزلة بوجوه الاول ان القدرة لو لم يتعلق بالفعل الا حال وجوده [illegible]
ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل [illegible] تعلق القدرة [illegible] التكليف لان التكليف بالفعل [illegible] حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول
الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه
فضلا عن عمومه الثالث كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة لان المقارن للازلي ازلي بالضرورة فان قيل المعتزلة لا يقولون [illegible]
القدرة قلنا [illegible] ولو سلم [illegible] والجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل
ايجاده [illegible] ايجاد الموجود بوجود حاصل [illegible] وعن الثاني [illegible] يكون القدرة مع الفعل [illegible]
المكلف ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف [illegible] ان يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة [illegible]
تعلق قدرة العبد به اصلا [illegible] ان يكون [illegible] متعلق القدرة [illegible]
القدرة [illegible] وعن الثالث [illegible] لو كانت القدرة القديمة والحادثة [illegible]
كذلك وقد يجاب بان الكلام [illegible] تعلق القدرة [illegible]
تعلق القدرة القديمة مع الفعل [illegible] حدوث [illegible] ولو حمل ما قال الآمدي ان القدرة القديمة وان كانت متقدمة على [illegible]
تعلق الافعال الممكنة والفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به في الازل بل فيما لا يزال على هذا التوجيه لم يرد عليه اعتراض المواقف بان فيه التزام [illegible]
[illegible] القدرة القديمة [illegible] الحادثة ايضا [illegible] الفعل في الازل [illegible] على الزمنه
الذي وجد فيه جاز تعلق القدرة به [illegible] لزم كون الفعل في الزمان السابق دون اللاحق [illegible] تعلق القدرة [illegible]
الذي يصح قولنا فلان قادر على كذا [illegible] من فعله وتركه [illegible] القدرة [illegible] اذا نسب الى المقدور كان صدوره عن القادر
واذا نسب الى القدرة كان ايجابا للمقدور واذا نسب الى القادر كان [illegible] هذا مقارنا بلا نزاع [illegible] في حق القديم ايضا
وتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع اي الذي منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز
عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين [illegible] عند صدور احد المقدورين
[illegible] عند صدور الآخر واعترض بانه ان اريد بالقادر [illegible] بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن
من ذاك [illegible] وان اريد [illegible] بالذات والمفهوم وكون القدرة [illegible] المشترك [illegible] الاختلاف كان لفظ
القدرة مقولا بالاشتراك [illegible] وذهب المعتزلة الى ان الممنوع قادر والمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي المقدور سواء كان المنع [illegible]
[illegible] بشرط وقوع المقدور [illegible] كالسكون للحركة او مولدا للضد [illegible]
واستدلوا بانا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع [illegible] والزمن العاجز [illegible] وما ذاك الا بوجود القدرة في المقيد دون العاجز [illegible]
لم [illegible] ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال [illegible] العبد لان القدرة من صفات النفس
واجيب عن الاول بان الفرق عائد الى جري العادة بخلق الله تعالى [illegible] بارتفاع القيد [illegible] الزمن العاجز فانه وان كان [illegible] ممكنا لكن
لم تجر العادة به [illegible] عن الثاني [illegible] عدم [illegible] الصفة [illegible] القدرة الواحدة [illegible] في محل واحد

تقدره واحده في وقت واحد واحسن [illegible] تعلقها بالضدين [illegible] ذكره تعلقها بهما على سبيل البدل فلو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان
الى ذلك المقدور بحيث لم يمكن من تركه [illegible] ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح متعلق بجميع افعال
محلها دون محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادة والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس وتارة ان كلا
متعلق بالجميع الا انه لا تؤثر الا في افعال محلها [illegible]
بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب متعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق الا بافعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب متعلق بافعال
[illegible]

سببي نفعا والنفوذ كله للاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المطلق يصح سببا للوجع في الجلد وان لا سبب لسوى المزاج [illegible]
الاستواء والمالك استعدادا وان كان ضعيفا وهو ان كمال العضو وصحته هي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها تتادى الافعال على الوجه فالمنافي
لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج او للهيئة وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا في ان كلا منهما يصح سببا بالذات او يكون
بالعرض وهو مذهب ابن سينا او السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بتوسط ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو
المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطباء او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطة [illegible] الى
ما اليه الامام الرازي وجمع من المتاخرين وعلى كل من المذاهب حجج واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل ومفاصلها في شرح
القانون واشترط ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان يكون مختلفا لا متفقا [illegible]
فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية [illegible] فاعلتين والمولم بالذات [illegible]

[illegible]

ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم ليست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا اشعر بان بينهما تقابل الملكة والعدم
وجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ السلامة للافعال عند المرض نزول تلك الهيئة
هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن
نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والاقرب الاشبه
بحاله وحمل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة المحقق وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد المشهور وهو العرف العام لان
المشهور ان الضدين امران يتعاقبان على موضوع واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية للجسم الحقيقي يلزم كونهما موجودين وغاية الخلاف
تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احد الضدين والتضاد المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة او امرا وجوديا
لكن مقوله منه مضاده ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة لا خفاء في ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين يجب
مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعترض الامام بانه ان عني ان جميع الامراض الموجودة مثل سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
والاشياء منها ما لا يدخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه لما هو نفس الكيفية المحسوسة التي بها خرج المزاج عن
على انه ربما بحث يقال الحمى حارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهو معنى انه مستعمل والملموس التركيب
عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى محل الافعال ليس شيء منها داخلا تحت الحال او الملكة كذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار
والعدد من الكم والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكم والاتصاف ان سمعنا ولم يعرض للانسداد وكانه جعله
الوضع او ان يتحمل واما تفرق الاتصال فلانه عدم لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها
هذا حاصل تقرير الامام لان ما ذكره المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوس او الوضع او عدم فانه اختصار مخل
والعذر بانه لم يعتبر شيئا من المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار مخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد
كالكل ليس شيئا من المحتملات بل الاقسام فلنرجع وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان نوع المرض الذي سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
والمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عند هذه الامور ويسمى باعتبارها وهذا ما قيل انها مترتبة على الملق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة
على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوس ثم المعتبر قد احتلفوا في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة
لا يصدق معها على البدن انها صحيح او مريض بل يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والشهوة الى غير ذلك مما لا يفهم بل في ثبوت حالة
لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كما للناقهين والمشايخ والاطفال ومن يصح
اعضاؤه دون البعض ورد على ابن سينا بانه اهمل الشرائط التي يجب ان يراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط وهي ان يعرض الموضوع واحدا
وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض انسان واحد او عضو واحد بعينه في زمان واحد وجاز
الا يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التامة ولا يكون العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون كذلك ممكن هناك واسطة
وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما ان ينسب احدهما دون الآخر او لا يتبعها
فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الافعال
او عن هيئة بها يكون شيء من الافعال موفا والاخفاء في انتفاء الواسطة حينئذ واما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة
عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو على الطبيعة والمرض والسقف فلا خفاء في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليمة دون البعض
وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء ثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض وكلام الامام مشعر بانه على الاختلاف
بين من حيث قال شبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفي الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد او في الاوقات
الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها موفة وفي كلام ابن سينا ما يشعر بانه على الاختلاف المعنوي

تبيع الافعال

حيث ذكر في اول القانون انه لا يعتبر الحالة الثالثة الا ان لحد والصحة كما تشعرون وشترطوا انه وطالما الحاجة وذلك مثل ان يشترطوا سلامة
لكن في صحيح ما يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو لكن صحيح بعض اعضائه صحيح دون البعض وذلك في وقت
لو هو صحيح من بعض شتاء ومريض صيفا ومن غير لسداد وبرسام لزوال الصحة عن المشايخ والاطفال والناقهين ومنها النوم
فلا يعرض للنفس كيفية ما يعد للاعضاء الحادث فيها ما لم يسم به بعض هو الاخص النافع والضار كالنوم وهو كيفية نفسانية يتبعها
حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملتذ والنوم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هو فاسد موقود واقبح والغضب وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام والنوع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من المؤذي واقعا كان او محتملا والحزن وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والى الخارج لحدوث امر يتصور منه خير يتوقع او شر ينتظر النوم وكيف ما يتبعها
رجاء او خوف فانهما غلب على الفكر وكيف السعي لجهة فلكر المتوجه الى الخارج والشر المنتظر الى الداخل فلذلك يسيل الهم وذكر والحمل وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل والى الخارج الا انه كالم كيف يتنافر وهو حيث ينقبض الروح او لا الى الباطن ثم يخطر بالبال انه ليس كثير ضرر
فينبسط ثانيا وكلها اشارة الى ما كل من الخواص في اللوازم والاعراض ما واضحة عند العقل كثيرا ما تسامح فيفسر بعض الانفعالات
كما يقال النوم انبساط القلب والنوع انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك   القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات
التي لا تكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتحدب والتقعر للسطح وكذا الزاوية على ما سبق او للكم المنفصل
كالزوجية والفردية للعدد وحيث ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هو الكم وقد يعد من الكيفيات المختصة
بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويستشكل بوجوه الاول ان الخلقة وهو اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة
بالكم لكن الشكل عبارة عن هيئة احاطة احداً في نهاية بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد او حدود في نهاية كما في نصف الدائرة والمثلث والمربع
وغير ذلك من الاشكال الحاصلة من احاطة حدين او اكثر لكن لا اختصاص له بالكم لان جزءا الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة الغير المختصة بالكميات
بالكم والجواب ان مبنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح وبسبب كون الجسم ملونا بان سطحه ملون والثاني ان كون الكيفية المحسوسة
وكونها مخصوصة بالكم على ما سبقت الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثالث ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب
الكيفيات المختصة بالكم بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تحصى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لم يجعلوا
اجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا خلاف مثل اللون والضوء او الاستقامة
والانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم طبيعي خلافا للكيفيات المختصة بالكم فانها
يتعرض لها ولعله في الوجود دون التصور على ما تقرر وعلم انه لا يطلق الا على الطبيعي والاقرب الى الجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها
بسبب انه كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل
المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا او الى جعلها نوعا على حده   وبعضهم الجمهور على ان الشكل من الكيفيات
بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص لكون من الكم على ما توهم من نعمته الى الدائرة والمثلث
والمربع ونحو ذلك مع تعريف الدائرة بانه سطح يحيط به خط وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الى رجه منها الى ذلك الخط متساوية وهو نصف المثلث بانه
سطح يحيط به ثلاثة خطوط وهكذا او ذلك لان الشكل هي نتائج التشكيل واما حقيقته فانها يسعى الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهي كيفيات
الحاصلة للسطح المذكور وليس ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى البعض او الى الامور الخارجة ليكون من مقولة
الوضع على ما زعم ثابت بن قرة ومال اليه الامام الرازي وذلك لان الحدود ليست اجزاء الجسم ولا السطح فان مثل الشكل موجود في الجسم والاشياء من
الكم كذلك وصح منع الصغرى واما ثم لو كان المذكور تعريفا جامعا له لما اعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية
دون السطحية واجيب بان المراد بالجسم ها هنا هو المعنى العام الشامل بالذات موصوف الحدود السطحية كما ان السطح موصوف الحدود الخطية وانما خص السطح بالذكر

دون الخط والسطح لان الذي يمكن [illegible] الخط انهما كالمر [illegible] الشكل [illegible] الحد او الحدود بالسطح والجسم [illegible]

[illegible]

فان قيل [illegible]

[illegible]

معنى المبدأ او المنتهى بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بالامر الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى فالمتكلمون بالنظر
الى الاول قالوا انها حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وسمي الاول [illegible] الى الحيز السابق
والى اللاحق [illegible] منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر فيه [illegible] اللبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد وكان الحركة بالمعنى الاول سكونا
وبالمعنى الثاني مجموع سكنات وكان الحصول في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم يكن
الحركة والاجزاء [illegible] والحصول في آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد مجموع
الحصولين كما قد يحمل [illegible] الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على انها مجموع الحصولين ثم الحق يعني ان الاطلاق الانواع على الاكوان الاربعة
مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة [illegible] وعوارض يختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل
ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون الشخصي قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة او سكونا من حيث كونه مسبوقا بالحصول في
حيز آخر او في ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا لم يعتبر في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمتقدمون من المتكلمين كالقاضي واتباعه اطلقوا القول
بتضاد الاكوان الاربعة قلنا مرادهم الاكوان المتمايزة في الوجود ومع التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل [illegible] على ذلك
بان الكونين اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد [illegible] متماثلان [illegible] كالحصول الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الآخر [illegible]
الجوهر بذلك الحيز او حيث كل منهما تخصيصه بحيز آخر متضادان ضرورة امتناع اجتماع الجوهر في آن واحد في حيزين فان قيل اليس [illegible]
المعروف [illegible] قد [illegible] الاكوان [illegible] جوهر [illegible]
عن [illegible] الحس [illegible] الجواهر [illegible] قلنا القائلون بتضاد الاكوان
لا يعقلون [illegible] البحث الثاني [illegible] كل منهما حركة او سكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الحجر
المتحرك الثاني حال الجسم [illegible] الجواهر [illegible] كالحجر المستقر على الارض في الماء الجاري وكالطير الواقف في الجو عند [illegible]
الرياح والحق ان الاول حركة والثاني سكون [illegible] الاول بانه لو كان ساكنا [illegible] حركة الاجزاء لزم الانفكاك
اي انفصال بعض الاجزاء عن البعض [illegible] بان الاجزاء الباطنة [illegible] الظاهرة [illegible] فيكون [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الى جهتين مختلفتين [illegible] حركات الاجسام المحيطة [illegible]
بالعكس والكل ضعيف [illegible] الاول بان الاجزاء الباطن لم تفارق حيزه الذي هو الاجزاء المحيطة [illegible] مفارقة الحيز [illegible]
وقد فارقه [illegible] حصل في حيز [illegible] من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر [illegible]
[illegible] حاصل [illegible] فالحصول في الحيز الثاني [illegible] يكون حركة [illegible] الاول دون العكس [illegible]
المحاذيات [illegible] الحركة اذا كان من جهة المتحرك [illegible] الخلاف [illegible]
البعد [illegible] الجواهر المحيطة [illegible] من البعد [illegible] الاجزاء المحيطة [illegible]
الجواهر المحيطة [illegible] حصول
الحركة [illegible] مفارقة [illegible] من جهة [illegible]
[illegible] اذا الحركة [illegible] وابو اسحاق [illegible]
ذلك [illegible] الحركة [illegible] المواقف [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] لفظ الحركة [illegible]
[illegible] الطرف الثاني [illegible] المبحث الاول [illegible] الحركة [illegible]

على التصحيح او تيسير [illegible] ذلك [illegible] عند العقل من غير احتياج الى تصور المعاني المعتبرة في تصور الحركة [illegible]
الى ان معنى [illegible] ان لا يكون [illegible] ومعنى الحصول [illegible] ان يكون [illegible] وهو [illegible] الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التوقف [illegible]
اول كما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال [illegible] حصول ما لم يكن حاصلا [illegible] الحركة [illegible] ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها
بالقوة كمالا [illegible] الاول عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول [illegible]
وامكان التوجه [illegible] كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها [illegible]
الا المادي الى [illegible] فلابد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه [illegible]
[illegible] بعد الوصول [illegible] الحركة بالفعل [illegible] كالمتحرك [illegible]
هو بالقوة من جهة [illegible] الحصول في المكان [illegible] الاول [illegible] بالقوة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] من حيث [illegible] الحصول [illegible] المكان [illegible]
[illegible] المتحرك الذي لم يصل الى المقصد [illegible] من حيث هو بالقوة [illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] عند العقل [illegible]
[illegible] بالفعل [illegible] الحركة [illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الكون [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الجسم [illegible]
اول [illegible] وحاصل هذا [illegible] الحركة [illegible]
على معنيين [illegible] المبدأ والمنتهى [illegible] قبله والابعد [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الوسط [illegible] الاكوان [illegible]
[illegible] المسافة والزمان [illegible] المتحرك [illegible] المبدأ الى المنتهى [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] لان المتحرك [illegible]
الى المكان الذي [illegible] المكان الاول [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الخارج [illegible] الحركة [illegible] الآتي [illegible]
لانطباق الحركة على المسافة [illegible] الكلام [illegible] الحال [illegible]
[illegible] المبحث الثالث الحركة تتعلق [illegible] امور [illegible] الحركة وهو
المبدأ [illegible] الحركة وهو المنتهى [illegible]
الرابع [illegible] الحركة [illegible] السادس الزمان الذي [illegible] الحركة وهذا التعلق بالزمان
[illegible] الزمان لان الحركة [illegible] المبدأ والمنتهى
[illegible] المبدأ [illegible]
[illegible] منتهى [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible]

كما ان الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من حيث يكون الاول غاية البعد عن الفلك والثاني غاية القرب منه او غير متضادين لو جاز خروجها كالحركة من
نقطة من المسافة الى نقطة اخرى   واما المقولة التي ما نسب الحركة من المقولات العشر على الخلاف الحالي الذي سعل الموضوع بالتدريج من نوع
الى نوع اخر او من صنف من نوع منها الى صنف اخر واعتبر الامام على التعين من صنف من المقولة الى صنف اخر اي سواء كان من نوع على نوع
والحركة الوضعية ما صرح به القارى ابي وان كان في كلام ابن سينا ما توهم ايراده بالاطلاع عليها وبالجملة فالذي يعني بها هو ان الفلك [illegible]
مكانه وانما تبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره [illegible] الحاصل من
تلك النسبة هو الوضع ولا يتبع بالحركة في الوضع الا المعنى [illegible] وصح على التدريج من غير تبدل المكان فانه لو كل جزء قد خرج عن مكانه كذا الكل
لا يلي الى مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان ههنا كل اجزاء بالفعل فثبوت الحكم للكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما عرفت على ان ما ذكره لا يتم في الفلك الاعظم
عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له فان قيل الثابت بالدليل من حركة الافلاك هو [illegible]
من حركة الكرة على نفسها التي لا تتبدل ان الاجزاء المفروضة واذا لم يكن ثبوت الحكم للكل جزء مستلزما لثبوته للكل فلم لا [illegible] الفلك او الكرة حركة وتبدل
قلنا هو ضروري فانه لا منع لو صح الكل الا بعينه نسبة اجزائه بعضها الى البعض والى الامور الخارجة لا منع لو كانت الوضعية لا تبدل ذلك على التدريج هذا
ولكن [illegible] الحاصل الى ان الحركة الاينية للاجزاء الوضعية حركة وضعية بالاضافة الى الكل
الثاني الكم الحركة في الكم تتبع باعتبارين احدهما النمو والذبول
الثاني التخلخل والتكاثف فقال في ذلك ان الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون [illegible]
مادة مزيد في كلية الجسم وهو النمو او بدونها وهو التخلخل كما تقول باطن القارورة [illegible] اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في [illegible]
او بدونه وهو التكاثف كما يقول [illegible] باطن القارورة عند النفخ فيها [illegible] المكان [illegible] التخلخل والتكاثف الا [illegible] الهيولى والصورة [illegible]
[illegible] المقادير الحاصلة بحسب [illegible] من الاسباب المعدة [illegible] المقدار [illegible] الكبير هو التخلخل [illegible]
التكاثف [illegible] ذلك على الهيولى [illegible] قابل لتوارد على [illegible] الصور [illegible] المقادير المختلفة من غير ان [illegible]
بسيط او احداهما متصلا في نفسه كما هو عند المحققين [illegible] كل جسم [illegible] ولهذا [illegible] ما ذكره الامام من انه لا حاجة [illegible]
اثبات الهيولى [illegible] على رأي من يجعل المقدار [illegible] على الجسم [illegible] سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة [illegible] المقادير
على السوية كالهيولى [illegible] كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والجسمية [illegible] كل منهما لمقدار الاخر [illegible] والانتقال
الى مقدار الكل [illegible] وعكسه بالتكاثف [illegible] ذلك من ان [illegible] الجزء منفصلا [illegible] على مقدار الكل [illegible]
ذكره [illegible] على مقدار [illegible] بعد تسليم [illegible] الانتقال [illegible] عن مقداره [illegible] القاسر [illegible]
لا يمكن [illegible] على القول بالهيولى [illegible] من المقدار [illegible] المحل [illegible]
[illegible] الصور [illegible] ان [illegible] الانفصال [illegible] الانتقال [illegible] مقدار الكل [illegible] وقد يستدل على الوقوع [illegible]
مقداره وهو التكاثف [illegible] مقداره وهو التخلخل [illegible] القارورة [illegible] منها هو اكثر [illegible] التخلخل [illegible] الخلاء [illegible]
[illegible] اكثر [illegible] التداخل [illegible] اشتغال [illegible] وهو ضروري الاستحالة   وقد يقال [illegible]
[illegible] اجزاء الجسم [illegible] الكيف [illegible] الجسم [illegible] من قبيل الوضع [illegible]
الى هذه نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال [illegible] الكل [illegible] الكم على طريق النمو [illegible]
او في الوضع [illegible] حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض [illegible] حيث تبدلت [illegible] الامور الخارجة فان قيل [illegible]
لا [illegible] الحركة في الكم الا باعتبار [illegible] الانتقال من النقصان الى الزيادة [illegible]
والى هذا [illegible] وقد يكون ازدياد المقدار [illegible] الا على [illegible] طبيعي [illegible] لا على [illegible] الاقطار [illegible]
فانه وان كان ازدياد [illegible] بانضياف مادة الغذاء الى [illegible] كالنمو لكنه لا يكون [illegible] ولا يختص بوقت معين ولا يكون على
ما يقصده الطبيعة خلاف النمو ومقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا في الاقطار [illegible] لكن لا في جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا [illegible]
اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره وكذا اذا حدث الزيادة [illegible] الاصلية [illegible] الاصلية [illegible]
على نسبة [illegible] هو النمو [illegible] انفصال [illegible] الاجزاء [illegible] الاصلية [illegible] وهو الذبول [illegible] الاجزاء الاصلية [illegible]
[illegible] الاعضاء الاصلية [illegible] الزيادة [illegible] السمن [illegible] الهزال [illegible]
والذبول [illegible] الاعضاء الاصلية   الرابع [illegible] من مقولات الاربع [illegible] الكيف [illegible] الحالة [illegible] الى السواد [illegible]
انتقال [illegible] الواردة [illegible] على التدريج وانكر بعضهم ذلك [illegible] مثلا اجزاء نارية كامنة [illegible]
[illegible] الكون والفساد والكل فاسد [illegible]
[illegible] بالضرورة على [illegible] النار [illegible]
[illegible] الواردة [illegible] النار [illegible]
النار [illegible] الكون والفساد [illegible]
[illegible] والحق [illegible] في الكم والكيف [illegible]
على [illegible] على سبيل التدريج من كيفية الى كيفية اخرى [illegible] من كيفية الى كيفية اخرى [illegible]
من غير [illegible] الحركة الانتقالية على التدريج [illegible]
التدريج [illegible] الانتقال [illegible] التدريج [illegible]
من [illegible] الارض [illegible]
[illegible] الحركة في الامور [illegible]
او [illegible] الوسط [illegible] المبدأ والمنتهى ان كان واحدا [illegible] سواء كان اختلافهما بالنوع او بالعدد [illegible]
وهو [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الانتقال [illegible]
الوسط [illegible] المبدأ والمنتهى [illegible] ان يكون كل واحد من تلك
الاحاد [illegible] الانتقال الى كل من تلك الاحاد [illegible]
والحاصل [illegible] الحركة [illegible] الكم للمتصل
سواء كان [illegible] الحركة من الارض الى السماء [illegible] سواء كان [illegible]
[illegible] الانقسام [illegible]
الكم [illegible] الحركة [illegible] الجوهر [illegible] الاضافة [illegible] ان يحصل [illegible]
الدليل على نفيها اما الجوهر فلانه [illegible] الكون [illegible] الصور على المادة الواحدة فالانتقال الى كل [illegible] الجوهر [illegible]
فلا يكون [illegible] على التدريج وذلك لانه لو [illegible] الاستعداد [illegible] الجوهر الذي منه الانتقال [illegible]
[illegible] الحركة في الكيف [illegible]
غير موجودة [illegible] الصورة ومعنى ان الحركة [illegible] الصور [illegible] على المادة [illegible] صورة زمانا

عن مجرد الطبع والاعراض بانه لا اراده للنبات ... لان النامي يفعل الحركات الارادية لكن لا شعور بارادته او لا يتذكر شعوره
ولذلك قد تحرك الاعضاء ... عن الشعور ... وحكيها عنا الحركات ... وانما حركة النمو فظاهر انها طبيعية ... طبيعية النامي بعض
الزمان في الاقطار ... العوا ... الاجزاء وكون النبض عند المحموم ... القصد والاراده ولا الحاج
من قاسر بل ... القوة الجليوس ... انما مكانه تميل بل وضعه وقبل كمه فان ... الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة
بل لا يكون الا ... قلنا ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعة ... الجليوس فقد يفعل حركات الى جهات
وغايات مختلفة ... من شانها احداث حركة ... من المركز الى المحيط ... واخرى من المحيط الى المركز ...
لكن ليس الغرض من الانبساط ... الى المحيط ... بل جذب ... والامر ... تحصيل المركز ...
... الى هذين الامرين ... المتضادة عن القوة الواحدة ... ومنهم من ...
المذكور ... بالذات في الاقسام ... الحركة ... الذاتية او عارضة ... كانت ... جسم ...
والقسر ... كانت تابعة للارادة فارادية كحركة ... الطبيعي كحركة ... النازل من العلو ...

[illegible]

من انه لا بد من وحدة ما فيه وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليطابق ما نقل ان هذا انما يصح في المتصل دون المنفصل [illegible]
النوع عند اختلاف الامور الثلثة مثل التسخن والتبرد وكان الاصل كالتسخن والتبرد كحالي التسود [illegible] واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور
سوى الحركة للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة
غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة
اعني وحدة الشخص يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه لا يقال [illegible] ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان
لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون بعد اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان يتحرك
في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيف الى كيف بل مع اتحاد الجنس ايضا لا [illegible] على الاطلاق لجواز النمو
والتحلل او التسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة الا ان الحركة الواحدة التي لا [illegible] فيها [illegible] اصلا قد تقع بمؤثرات
متعددة كحركة الجسم المسافة بتلاحق المؤثرات وحركة الماء [illegible] بتلاحق [illegible] ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تاثير كل منهما
في امر اخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا [illegible] في وحدتها على الاتصال لانه يجوز الوحدة من غير انقسام بالفعل وكذا ما تتوهم من تكثرها
باعتبار نسبتها الى الحركات فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية [illegible] مع اتصالها [illegible] بسبب الشروق والغروب الى الامكان فان قيل
ان اريد بالحركة بمعنى القطع الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط فهي الحالة المستمرة الغير المستقرة [illegible]
الحركة [illegible] فلا تتصور الحركة واحدة بالشخص [illegible] قلنا الظاهر هو الاول [illegible] الامتداد والاحتياج [illegible]
ولا في الخارج للتوهم موجود في الخارج لكن على الحدود والاطراف كالزمان لا على الاجتماع [illegible] كالخط مثلا وهذا الوجود [illegible] بالتشخص يصح تعدد الحركة
كالخط الواحد الذي يفرض اجزاؤه [illegible] لكن ميل الامام الرازي الى الثاني وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى
امر موجود في الان مستمر باستمرار الزمان ويتعين واحدا بالشخص لوحدة الموضوع والزمان وما فيه فاذا فرضت المسافة [illegible] حينئذ فعند وصول المتحرك
اليها [illegible] لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط وصيرورته حصولا في ذلك الوسط امر زائد على ذاته الشخصية [illegible] زوال [illegible] من ذلك
الحد الى حد اخر وانما زوال عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كليا [illegible] عدده لان ذلك انما يكون لو كان في المسافة كثرة [illegible] حتى
يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان
لا تكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان التعين الكلي [illegible] فرض الوحدات [illegible] الاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال
هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل العسر وانت خبير بما في كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان وما فيه في الوحدة الشخصية
دون النوعية حيث احتيج الى اعتبار [illegible] وما اليه ايضا قلنا لان [illegible] وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور بالتشخص وفي وحدتها بالنوع وحدتها بالنوع
وظاهر ان وحدة ما فيه بالتشخص يستلزم وحدة ما منه وما اليه ووحدته بالنوع لا يستلزم وحدتهما بالنوع كما في النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض
[illegible] ههنا بحث وهو ان [illegible] الحركة وما فيه وما منه وما اليه [illegible] في الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة لبدن الانسان من الطفولية
الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوضاع [illegible] الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض
والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه وما اليه دون ما فيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى منهما على الانحناء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما فيه
دون ما منه وما اليه والحركة على الاستقامة [illegible] بالنوع لعدم اختلاف شيء من الامور الثلثة فلم [illegible] في هذا الاتفاق والاختلاف
حال [illegible] الاجسام المحيطة للمتحرك بل حال الاين [illegible] وظاهر ان كون الاين الذي [illegible] بالنوع للاين الذي [illegible]
الايون التي في الاوساط متعددة بالنوع [illegible] بالقرب من المركز او المحيط وسواء [illegible] عارض [illegible] على الموضوع والعارض وجعل [illegible]
[illegible] في الاوساط [illegible] انه لا يكون على تلك الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام في الايون التي [illegible] على الاستقامة [illegible]
على الاستقامة [illegible] فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيما ليس [illegible] كما انطبقت على [illegible]

وقد تقرر

وقد تقرر عندهم ان [illegible] نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف [illegible] الحركة ايضا كذلك [illegible] الوصف [illegible]
وهذا الخلاف [illegible] على الحركة لانه واحد لا [illegible] بالفعل [illegible] وذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا
لكنهما اختلفا بالمبدئية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين [illegible] هذا جار في كل حركة من
مبدأ الى منتهى مع الرجوع منه الى ذلك المبدأ [illegible] الصعود والهبوط [illegible]
وبالعكس [illegible] اعتبار الصاعدة والهابطة [illegible] وبالعكس [illegible]
[illegible] انما يكون بوحدة ما فيه [illegible] الكم مع الحركة في الكيف [illegible] والوضع [illegible] النمو والذبول والتخلخل والتكاثف [illegible]
وكذا في الكيف [illegible] الامام بان [illegible] الواحدة التي [illegible] الكيف [illegible]
[illegible] الكيفية المحسوسة [illegible] الالوان [illegible] فان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا [illegible]
مقول الحركة على الاربع بالاشتراك اللفظي [illegible] مطلق [illegible] او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام [illegible] والاول باطل [illegible]
[illegible] الذي هو [illegible] كان الاول [illegible] من حيث [illegible] مفهوم واحد يشمل الكل واما [illegible] التشكيك [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] من شانه ذلك [illegible] مقول بالتشكيك [illegible] لان القول بالتشكيك [illegible]
[illegible] الافراد [illegible] لا يتصور كون [illegible] اقسام الحركة [illegible] بل لو امكن [illegible] الاتصاف بالوحدة كالعدد
[illegible] التشكيك [illegible] فان [illegible] مقول [illegible]
عارضا [illegible] فلانه لا يعقل من الحركة في الكيف [illegible] على التدريج من كيف الى كيف [illegible]
فلان القول بان الوحدة [illegible] على وحدة ما فيه [illegible] مطلق الحركة [illegible] وقد يقال لو كانت الحركة جنسا
[illegible] على [illegible] فوق المقولات الاربع [illegible] اجناسا عالية [illegible]
[illegible] الحركة الواقعة في الكم من الكم
[illegible] الاين من الاين [illegible] الوضع [illegible] مطلق الحركة [illegible] المقولات العشر [illegible]
[illegible] الوحدة [illegible] يصدق [illegible] اقسام الحركة انما يكون بالوحدة [illegible] مطلق الحركة جنسا
[illegible] في ان اختلاف احوال الحركة [illegible] لاختلاف متعلقاتها [illegible] الحركة [illegible] والمتحرك [illegible] بالذات [illegible]
بالتضاد [illegible] الحركتين [illegible] الحار [illegible] الى العلو [illegible] الحركتين [illegible]
[illegible] العلو الى السفل وبالعكس او من [illegible] الى السواد وبالعكس او من [illegible] الى [illegible] وبالعكس [illegible] التضاد [illegible]
[illegible] الحركتين [illegible] الحركة الصاعدة [illegible] والطبيعية [illegible] الى الحركة [illegible] الجسم
[illegible] الزمان لانه ليس فيه [illegible] الموضوع [illegible]
[illegible] الصعود والهبوط [illegible] وكذا التسود والتبيض [illegible] ان يكون تضاد الحركة [illegible]
وما اليه [illegible] يكون بالذات [illegible] الحركة من السواد الى البياض وبالعكس [illegible] الى [illegible] وبالعكس ومن الاستقامة
الى الانحناء [illegible] بالعكس [illegible] الحركة [illegible] الحركة الصاعدة مع الهابطة [illegible]
من التضاد [illegible] غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس [illegible] فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض
لا يوجب تضاد المعروض [illegible] تضاد [illegible] بالحركة [illegible] تضاد الحركة [illegible] هذا البعد [illegible] على [illegible]
تضاد [illegible] صدق حد التضاد على المعروض او على [illegible] قد صدق تضاد
الطرفين حد التضاد على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران [illegible] في زمان واحد من [illegible] واحد مع كونهما نوعين

من جنس طبيعتها غاية الاختلاف وهذا الخلاف الحركة المستقيمة والمحسنة من نقطة من المسافة الى نقطة ثم الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق الصعود والهبوط فانه نوع

وطلاق الحركة السعية والمنحنية او المختلفة وان كانت احديهما فوق والاخرى تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف لان من كل نقطة [illegible]

اشد انحناء فاشد [illegible] مطلق الانحناء لانه لا يوجد [illegible] الا في حيز معين وكل معين يوجد [illegible] واشد منه

[illegible]

مستغن عن زمان السكون سواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر واللحاق في ان حصول [illegible] انما يكون على تقدير الانعطاف

دون الرجوع الى ان الخط واحد [illegible] الاتصال [illegible] والانعطاف [illegible] الاتصال [illegible]

[illegible] الزمان [illegible] الوصول [illegible] فلا يكون [illegible] الوصول [illegible]

الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة [illegible]

ولا ذكر فيه نعم السكون [illegible]

[illegible]

ان تصدق على الشيء انه واصل وليس بواصل [illegible]

[illegible]

على ما هو قانون اللغة والحكمة [illegible] وهذا كالابوة والبنوة والمضاف المشهوري لان الاطلاع [illegible] بادى النظر على الحكماء اسم [illegible] المضاف على ما هو الحقيقي
والمشهوري بما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير وارادوا بالغير الاخر يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول وهذا معنى تكرر النسبة [illegible] سائر
النسبة مع تعقل الحقيقي بالقياس الى الغير ان يعقل الاسم الا مع تعقله [illegible] ان يعقل المضاف [illegible] معا الا بعدم الاحتياج الى الاخر [illegible] ما يكون [illegible]
وسبعضا التعقل الى شى اخر كالملزوم [illegible] البينة [illegible] اللوازم على ان هذا انما يتم [illegible] اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزوم
وما ذكره المواقف من انه ليس معنى قولهم يعقل ماهيته [illegible] بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقلها تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك [illegible]
اى بحيث [illegible] اللوازم او على ان ذلك [illegible] الى الغير [illegible] اللوازم البينة من قبيل الغير الذى يلزم من تعقل الملزوم تعقله وان لم يكن الملزوم [illegible]
وهذا الى ما ذكرنا من معنى تكرر النسبة [illegible] الانعكاس اى الحكم بالاضافة لكل من المضافين الى الاخر من حيث هو مضاف [illegible] الابن [illegible]
فقال الابن ابن الاب والاب اذا لم يعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب ابو انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب [illegible]
اب وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر الى اوصاف الطرفين فاى وصف اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة واذا رفعته [illegible]
لم يبق الاضافة فهو الذى اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفى سائر الصفات [illegible] كان الاب مضافا اليه واذا رفع البنوة
مع اعتبار البواقى لم يتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اليها على تساوى الحرف [illegible] كقولنا العبد
عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعدم الانعكاس انما هو بحيث يكون المضاف
لفظا موضوعا [illegible] والنسبتان [illegible] ان النسبة التى هى المضاف الحقيقى قد يكون متوافقة فى الجانبين كالاخوة وقد يكون متخالفة كالابوة والبنوة
والاختلاف قد يكون محدودا كالضعف والنصف وقد لا يكون كالزائد والناقص والشرع [illegible] المضافين قد لا يفتقر الى حرف [illegible]
لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتعيين على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك فقد يعسر [illegible] الدلالة [illegible]
مثل جناح الطير [illegible] المضاف [illegible] العالم [illegible] المعالم وعروض الاضافة قد يعتبر الى [illegible] كل من الطرفين [illegible]
الى الادراك والمعرفة الى الجاهل او [illegible] كالعالمية [illegible] المعلومية وقد لا يعتبر اصلا [illegible] التيامن والتياسر فان الاتصاف [illegible] باعتبار
صفته [illegible] ان يكون المضاف [illegible] اقسام المعادلة [illegible] بالزيادة [illegible] بالفعل والانفعال [illegible]
[illegible] بالزيادة [illegible] مثل [illegible] والغالب والمانع وغير ذلك [illegible] بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع [illegible]
[illegible] كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان [illegible] هيئة المعلوم والمحسوس [illegible] هذا [illegible]
هذه عبارته وقد يعلل [illegible] المواقف هكذا [illegible] الاضافة [illegible] اقسام [illegible] المعادلة كالمماثلة والمساواة والمحاذاة [illegible] بالفعل والانفعال كالقطع والكسر
[illegible] كالعلم والحس [illegible] الاول [illegible] ومنها [illegible] الى الاضافة لكل موجود [illegible] الجوهر كالاب [illegible] كالاقل والاكثر
والابن كالاضعاف والمثل كالاقوم [illegible] الاضافة كالاقرب والوضع كالاعلى [illegible] والملك [illegible] والفعل كالاقطع والانفعال [illegible]
يكون بالاضافة الى الموضوع [illegible] الاضافة [illegible] ان يكون [illegible] الاشياء [illegible] هذه [illegible]
[illegible] المضاف الحقيقى [illegible] الاضافة [illegible] الموقف [illegible]
وهذا [illegible] المضاف الذى [illegible] لسوى كونه مضافا [illegible]
من العرض [illegible] الاشياء [illegible] الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة [illegible]
العددى على الاطلاق [illegible] النصف العددى على الاطلاق والضعف الذى هو ضعف العدد كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين وكذا اذا كانت [illegible]
موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل [illegible] كان فى الطرف الاخر كذلك [illegible] المتعلم [illegible] متضايفان [illegible]
قلنا المتضايفان انما هو [illegible] الافتراق [illegible] المقدم والتاخر [illegible] الافتراق بين الذاتين [illegible]
منها بدون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الاخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد ينفك كل بدون الاخر كالعلم [illegible]

هذا البحث ان ما ذكروا ان كان منسوبا الى ان الاضافة قد توجد فى الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة فى الخارج [illegible] الاول
انها لو كانت موجودة فى الخارج لكانت فى محل وحلولها فى المحل اضافة [illegible] من المحل مغايرة لها [illegible] الكلام اليه ويلزم التسلسل [illegible] الامور الموجودة
الثانى انها لو كانت موجودة اى متصفة بالوجود [illegible] اضافة خاصة [illegible] وجود [illegible] مطلق الاضافة ولزم الدور [illegible]
من انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات فى الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها [illegible] متصفة بتلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة
موجودة لكن الاتصاف [illegible] اضافة مخصوصة [illegible] مطلق الاضافة [illegible] الثالث انه يلزم ان يوجد الاعداد صفات
[illegible] من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية
وقد يجاب عن الوجوه الثلثة بان الى ما ذكروا انما لزمت على التقدير ان يكون كل ما هو من الافراد الاضافة موجودة [illegible] هذا [illegible]
الاضافة وذلك [illegible] الايجاب الكلى انما يستلزم صدق سلب الجزئى الذى هو سلب الكل لا السلب الكلى الذى هو سلب كل [illegible]
واحدة فلا يستلزم [illegible] بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول بل [illegible] وجود بعض الانواع منها [illegible] وقد يستدل على وجود الاضافة بانا
نقطع بفوقية السماء [illegible] زيد [illegible] عمرو [illegible] اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا [illegible]
لا اعتبار [illegible] والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما فى قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعى وجود الفوقية [illegible]
[illegible] عن الشرح [illegible] على ما ذكروا من ان الاضافة [illegible] غير مستقلة [illegible] تابعة لموصوفاتها [illegible] الاحكام
[illegible] الاستدلال [illegible] ان التضاد لا يوجد فى الاضافة [illegible] بطريق الاستدلال [illegible] كان [illegible] وكذا [illegible]
اذ لو لم يكن الاضافة تابعة لموصوفاتها [illegible] الحكم [illegible] بان [illegible] التضاد غير [illegible] المتضايف [illegible]
[illegible] متضايف [illegible] التضاد [illegible] التضاد [illegible] ان يكون غير متضايف [illegible] على ان [illegible]
[illegible] انه لا يصدق على مثل الاحر والابرد [illegible] منهما الا بالقياس الى الاخر [illegible] الذى [illegible]
[illegible] الاحر والابرد [illegible] الجسمين لانا نقول [illegible] كالحرارة والبرودة والاحرية والابردية
[illegible] موضوع [illegible] التضاد او [illegible] موضوعاتها [illegible] النار والماء وغير ذلك مما لا يمكن تعقل كل منهما بدون الاخر [illegible]
[illegible] الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافة [illegible] تابع لموصوفاتها [illegible] الموصوفات [illegible] العوارض [illegible]
[illegible] فى مواقف الانسانين [illegible] تارة الانسان وتارة البياض [illegible] ومنها [illegible] كان [illegible] المكان
[illegible] الزمان [illegible] وقد يكون [illegible] فى طرف الذى هو [illegible] كثيرا [illegible]
[illegible] فى الآن [illegible] الوصول الى منتصف المسافة [illegible] فى الزمان [illegible] بان يكون [illegible] على الزمان [illegible]
ان [illegible] الحصول على التدريج وذلك [illegible] كالاصوات [illegible] الزمان آن [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] حصوله [illegible] الآنات [illegible] حاصلا فى الآن الذى هو طرف [illegible] الاكون حاصلا [illegible]
كالمتوسط [illegible] كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها وهذا [illegible] ما ذكروا [illegible] الآن الذى هو طرف للزمان
[illegible] على انه موجود [illegible] الشى [illegible] لكن [illegible] فانه لا [illegible] الخارج [illegible]
[illegible] الزمان انما [illegible] الآن ولا [illegible] على الانقضاء دون البقاء [illegible] لا يكون [illegible]
[illegible] بان [illegible] الذى بعد الوجود لكن لا على التدريج [illegible] الآن [illegible] فى ذلك الزمان الآن [illegible]
العدم حاصل فيه [illegible] الاشكال [illegible] الكلام فى حدوث العدم [illegible] الآن مغايرا لآن الوجود [illegible]
[illegible] الشى فى زمان لا ينفصل [illegible] الكسوف [illegible] ساعة معينة [illegible] الكسوف [illegible]
الاشتراك [illegible] كثيرة [illegible] زمان [illegible] ومنها الوضع وهو [illegible] للجسم [illegible] الاجزاء

لاجلها بالقياس الى الجهات او الموازات الاطراف ونسبة اجزائه الى الاشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصاب
قامته من اجزائه وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا [illegible] الانتكاس وضعا هو في المحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الخارجة
محيط او الى ما هو على الاطلاق بالعكس فهو محيط ومحاط فيه الاعتبارين وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع
كالانسان ولا بالطبع كالانتكاس ويجري فيه التضاد فان القيام والانتكاس وجوديان متعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل
الشدة والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانتصاب والركوع ومنها الجدة ويسمى الملك وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما يحيط به [illegible]
منتقلا بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يقال الجدة بالاشتراك كنسبة الله تعالى الى [illegible]
[illegible]

قوله الفصل الرابع

[illegible]

والنفس والعقل جوهر من حال او محل [illegible] الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا في جوهر اخر فهي
الصورة والا فان كان محلا فهي الهيولى والا فان كان مركبا من الحال والمحل فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس والا فالعقل
الطريق الثاني ان الجوهر ان كان مفارقا في ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر اخر فاما ان يكون مفارقا في فعله ايضا وهو العقل والا
وهو النفس وان لم يكن مفارقا في ذاته بل مقارنا لجوهر اخر فاما ان يكون حالا فيه او محلا له او مركبا منهما [illegible]
الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فجسم والا فان كان جزءا منه [illegible] بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا
فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال في الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في تقوم المركب فاما دخول الخشب في وجود الكرسي
فمادة او دخول شكل الكرسي فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل
[illegible]

الفاتحه

[illegible]

لصورة الانفكاك فالجواب منع الكبرى [illegible] لفظ الجسم [illegible] وصاحب المواقف [illegible]

عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص بها التالف [illegible] الاتصال والسبب لصورة الانفكاك [illegible]

[illegible] وعند المعتزلة المشهور [illegible] الجسم [illegible] الطول والعرض والعمق [illegible]

[illegible]

لو كان الجوهر جنسا لها ايضا لا عرضا عاما كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل ليس جميع القابلة بل القابل اعنى الامر الذي من شانه [illegible]
كالناطق للانسان بمعنى الجوهر الذي من شانه النطق ان ادراك الكليات لا نفعال هذا النفس الجسم لا جزء منه فكيف يكون فصلا الا ناطق هو نفس [illegible]
وجزؤه بحسب الذهن كلا و سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون العرضي جنسا او فصلا للماهية [illegible] البحث الثاني ذكروا في ضبط المذاهب
المعلوم والمعنى جعله الجسم ان الجسم البسيط اعني الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الطبايع اما ان يكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل او لا وعلى التقديرين
فاما ان يكون متناهية او لا فالاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستاني لكن [illegible]
ان ما لا يكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك كما ذهب اليه ذيمقراطيس من انه متالف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية
دون الفعلية فلذا جعلنا الاقسام خمسة واما القول بتالف الجسم من السطوح المتالفة من الخطوط المتالفة من النقاط [illegible] من جواهر فردة [illegible]
[illegible] المتكلمين مع اشتراط الانقسام في الاقطار الثلثة بحيث لا يتالف الكل من ثمانية اجزاء ثم افترقت الفلاسفة القائلون بان ليس في الانقسامات فرقتين منهم
من جعل قبول الانقسام مستندا الى الهيولى ومنهم من منع ذلك واما ما نسب الى النظار [illegible] من المعتزلة من ان الجسم [illegible] مجموع الاعراض من الالوان
والطعوم والروايح وغير ذلك فضروري البطلان والذي يعتد به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد
والثاني لنفر من الفلاسفة انه مركب من الهيولى والصورة والثالث للاشراقيين منهم انه نفس بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما
يقبل الانقسام بذاته ولا يحتاج الى محل اخر [illegible] لقبول الانقسام كما هو شان مقدورات الله [illegible] والذي [illegible] متواردة عليها
الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم من حيث قبول المقادير [illegible] وهو هيولى والمقادير من حيث الحلول فيه صور [illegible]
المشائين جوهر [illegible] جوهر اخر حال فيه يسمى صورة [illegible] كما جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم عند المتكلمين هو الجواهر الفردة [illegible]
الفلاسفة [illegible] الجسم [illegible] عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض [illegible] بذاته بل محلها [illegible] جوهر [illegible]
هو الهيولى البحث الثالث للمتكلمين في كون الجسم من اجزاء لا تتجزى طريقان احدهما ابطال ما يلزم قبول الانقسام لحصول الاقسام وتقرير الكلام [illegible]
جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ما هو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل الوجوه الاول انه لو كان قابلا للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا [illegible]
كما هو عند الخصم لزم قبول الوحدة للانقسام واللازم باطل ضرورة انه لا معنى لما سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة [illegible] تكون عارضة لذلك القابل [illegible]
سواء جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة انها ليست نفسه ولا جزءا منه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال [illegible] الحالة في كل جزء غير الحالة في الاخر [illegible]
الوحدة من الاعتبارات العقلية لو سلم فليس من الاعراض السارية الى سعة المحل [illegible] الثاني انه لو كان واحدا لكان [illegible] تفريق اجزائه اعداما له
ضرورة انه ازالة لهويته الواحدة واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل للقطع بان شق البعوض البحر [illegible] ليس اعداما له واحداثا لبحرين اخريين
[illegible] انه ان اريد بالبحر ذلك الماء [illegible] مع ما له من الاتصال فلا خفاء في انعدامه عند عروض الانفصال وان اريد بعض ذلك الماء من غير اعتبار الاتصال
فليس الشق زوال البحر ولا احداث بحرين [illegible] ثم يقولون ان القابل للشق يجب ان يكون باقيا عنده [illegible] فان نقل الكلام الى
[illegible] كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فانعدمت بعد الانقسام كذلك فظاهر البطلان للقطع بان ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو
محل للصورة الاخرى وان صارت متعددة فقد انعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعا [illegible] احتيج الى
مع المقبول فلا يحقق الا ان يقال المادة [illegible] محض [illegible] الثالث ان الاقسام لو لم تكن حاصلة
بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلف خواصها [illegible] واللازم باطل لان منقطع النصف غير منقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغير ذلك
الجزء الذي هو منقطع النصف غير الذي هو منقطع الربع وهكذا [illegible] فان اختلاف الخواص انما يحصل بعد فرض الانقسام
وذلك ان النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك اضافات واعتبارات [illegible] بها العقل عند اعتبار الانقسام وكذا منقطعها فان ادعى ان [illegible]
قابل لان يكون منقطع النصف غير قابل الانقسام [illegible] بالفعل [illegible] الان يكون منقطع الربع [illegible] وحاصله انه لا امتياز [illegible]
الاجزاء المفروضة بالصفات [illegible] والظلام والتمر [illegible] من الاعتبارات لا تقتضي الانقسام عندهم غير متناهية [illegible]

واما انه [illegible] الاسعور [illegible] النصف [illegible] وربع او غير ذلك الا انه [illegible] ذلك فيما هو غير متناه بل الكمية المتصلة والمنفصلة [illegible]
المقدار لكنه قابل الانقسامات غير متناهية فلا وانما يصح لو كانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية بالعدد وليس كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم انقسامات
غير متناهية انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل بل انه من شانه وقوة ان ينقسم دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن انقسامه كما ان مقدورات الله [illegible]
غير متناهية بمعنى ان القدرة لا تنتهي الى حد لا يكون ما وراءه [illegible] ازيد منه [illegible] حال قابلية الجسم للانقسام الا اخر الحال فاعلية الباري [illegible]
ما ذكر لو تم فانما يدل على تناهي الانقسامات لا على حصول الاجزاء بالفعل وثانيهما الطريق الثاني للمتكلمين في اثبات جوهر الجسم انه يقبل الانقسام
اصلا الى ان لا قطع [illegible] اولا وهما ولا فرضا والفرق بينها ان القطع يفتقر الى آلة بعادة بخلاف الكسر [illegible] الى [illegible]
الوهمي للفرض والوهمي اذا اريد به ما يكون بمعونة القوة الوهمية [illegible] من سلطان القوى الحسية [illegible] لا يقدر على انقسامات غير متناهية
لا تقدر عندهم مع افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل متعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية [illegible]
اثبات الجوهر الفرد [illegible] الطاعن تركب الجسم منها فانه يكفي لدفع ما ادعته الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة
ما يفيد اصل المطلوب وبالجملة فلهم في هذا الطريق مسالك منها ما يبتنى على ان قبول الانقسام يستدعي حصول الاقسام بالفعل وفيه وجوه الاول
ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم بدل الاجتماع الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء واذا
حصل الافتراق [illegible] الذي لا يتجزى اذ لو كان قابلا للتجزي لكان الاجتماع باقيا فيه [illegible] الذي لا يتجزى لما كان الجبل اعظم من الخردلة
لان كلا منهما يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى التساوي فان قيل عاية اللزوم
الاستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير [illegible] الاستواء [illegible] مقدارهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم
الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر فما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون
مقداره اعظم وقد تقرر هذا الوجه بحيث لا يبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الاقسام وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة قابلا للانقسام
الى غير النهاية لكانت الاجزاء الممكنة في كل منهما مساوية للتي في الاخر وامكن ان يحصل من الخردلة صفائح [illegible]
[illegible] الوجهين [illegible] السطح وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان [illegible] قبول الانقسامات الغير المتناهية [illegible]
من القوة الى الفعل حتى يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية لها وامكان انبساطها الثالث انه لو لم ينته انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد قبول
الانقسام لزم ان يكون امتداد كل جسم من الخردلة غير متناه [illegible] لتالفه من امتدادات غير متناهية العدد ومنها ما يبتنى على كون الحركة عبارة
عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات متتالية وهو وجوه واحد تقريره ان وجود الحركة في الماضي معلوم بالضرورة
وكذا القطع بان الماضي منها ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما هو موجود حين يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لا غير وهو
لا يقبل الانقسام والا لكان شيء منه قبل او بعد لكونه غير قار الذات فلا يكون بتمامه حاضرا [illegible] الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء
فيكون قار الذات هف واذا ثبت ان الحركة جزء غير منقسم فهي منطبقة على المسافة مع ان كل جزء منها ينطبق على المسافة جزء غير منقسم
لانطباق غير المنقسم على المنقسم [illegible] اذا حاولنا اثبات ما هو الموجود [illegible] الحاضر لحصل عقيب انقضائه جزء اخر حاضر غير منقسم وكذا
من الحركة وهكذا الى ان يتم فاذن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى او ان كل جزء من الحركة حاضر حينا ما وكل ما هو حاضر منها حينا ما فهو غير منقسم
بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء لا تتجزى وكذا المسافة لانطباقها عليه وكذا الزمان لان عدم الانقسام [illegible]
[illegible] كان نفس هيئة لا ينقسم فيما ينقسم الحركة من الحلول سكون او لزوم [illegible] ان جزءا منها في زمان قابل للانقسام [illegible]
هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام والوهم الوهمي ان معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا انما هو [illegible] للاوقات ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة
على المسافة فيكون كذلك والحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان ويعقلون الحركة بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى ويجعلونه حالا لها في قبول
الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبتني على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود

وطرف الموهوم موهوم بالضرورة ولا انا نلتقي بمماس المحيط وتماسها بالعموم [illegible] ولا ان ذات وضع [illegible] اليه بالاشارة حسا [illegible]

ثم انا نقول ان يكون جوهرا كالراي او عرضا [illegible] المعتزلة جوهر حال فيه بالذات ان لم يجوز قيام العرض بالعرض [illegible] ان جوزناه وذلك الجوهر [illegible]

والا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل [illegible] لا يقبل الانقسام وهو المطلوب [illegible] اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح

حقيقي مستو [illegible] لا يقبل الانقسام والا لكان [illegible] الكرة خطا مستقيما او سطحا مستويا فلا تكون الكرة كرة حقيقية [illegible] فتلك الجزء [illegible] جوهر وهو المطلوب

[illegible] ثم اذا دحرجنا تلك الكرة على ذلك السطح [illegible] من اجزاء لا يتجزى وهو تمام المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسهما مكابرة [illegible]

الثالث اذا اقمنا خطا على خط في احد جانبيه [illegible] ثم اقمنا [illegible] من اجزاء لا يتجزى ضرورة ان [illegible]

[illegible] الرابع انه برهن اقليدس على ان الزاوية الحادثة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر ما يمكن من الزوايا فبالضرورة لا تقبل الانقسام

والا لكان نصفها اصغر منه [illegible] جوهر [illegible] انقسام الحال بانقسام المحل [illegible]

السريان كالسواد في الجسم [illegible] الاشارة [illegible] والخط والسطح [illegible] الجسم [illegible] الطبيعي

والحق ان [illegible] الكرة [illegible] والقول بان موضع التماس [illegible]

شيء غير شيء وهذا النقطة [illegible] السطح المستوي [illegible] زوال التماس [illegible]

اخر [illegible] الكرة من ذوات الاوضاع على ان النقطة عندهم [illegible] فلا توجد الكرة بالفعل واحتج الحكماء [illegible]

متناهية [illegible] بوجوه الاول [illegible] وكل ما هو كذلك عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة الثاني انه

يستلزم امتناع وصول المتحرك الى غاية ما من المسافة [illegible] نصف [illegible]

[illegible]

الطفرة

اليسار
الى [illegible]

وهي وجوه الاول انه لو وجد الجزء اى الجوهر المتحيز الذي لا ينقسم فرضا لصح التعدد فيه بالضرورة فيتعدد جوانبه واطرافه لان امتياز اليمين عن
وكذا الفوق عن التحت والقدام عن الخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث
لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم او لا بالكلية بل يلاقي ببعض دون بعض فيكون له
طرفان وهو عين الانقسام الثالث انه اذا تماست ثلثة اجزاء على الترتيب فالاوسط منها [illegible] فالاوسط اما ان يمنع الاخرين عن
التلاقي والتماس فيكون ما يلاقي احدهما غير الذي يلاقي الاخر فينقسم واما ان لا يمنع فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار وهكذا
في الثالث والرابع فلا يحصل الحجم الرابع انا نفرض صفحة من اجزاء لا تتجزى بحيث يكون لها الطول والعرض فقط فاذا اشرقت عليها الشمس فالقدر
يكون وجهها المقابل للشمس المضيء غير الوجه الاخر فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين اخرين لزم انقسامه والثلث [illegible]
فلان الجالس [illegible] كل منهما انما يكون بالبعض اي يكون شيء منه مماسا لشيء من هذا وشيء اخر مماسا لشيء من ذاك [illegible]
عليه الا على الملتقى واما بيان بطلان اللازم فبوجوه الاول ان نفرض الجزء على الملتقى وفيه منافاة لما مضى الثاني ان [illegible] جزء الى [illegible]
انما يكون بعد كونه على الملتقى لا على الاول [illegible] الثالث [illegible] نفرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع
جزء ثم نفرض مرور الفوقاني والتحتاني على الخط حركة على السواء [illegible] في الابتداء اي يكون الحركتان [illegible] والبطء ويكون ابتداؤهما
معا فبالضرورة يتحاذيان على ملتقى الثاني والثالث اي حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته الرابع ان نفرض خطا من [illegible] اجزاء فوق
جزء وفوق الطرف [illegible] ثم [illegible] معا [illegible] على السوا الى [illegible] فبالضرورة يكون [illegible] وسط الخط على الجزء الثالث فيكون [illegible]
والحق ان هذه [illegible] انما تدل على ان الجوهر الفرد [illegible] على الانفراد ثم حركته على الاطلاق [illegible]
كتب [illegible] ان الوجوه المذكورة انما تدل على الانقسام بالوهم [illegible] الى مذهب [illegible] من طرق [illegible]
نفي الجزء الذي لا يتجزى [illegible] على ان تفاوت [illegible] بالسرعة والبطء ليس بتخلل السكنات [illegible] البطيئة [illegible]
واما الاستلزام [illegible] الاجزاء [illegible] الذي [illegible] احكام [illegible] المعلول عن العلة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الاجزاء [illegible] الاجزاء [illegible]
من اجزاء لا تتجزى [illegible] السريع جزءا [illegible] او اكثر [illegible] الجزء [illegible] ان يكون له في خلال حركاته سكنات
وما كان هذا [illegible] عند المتكلمين [illegible] لا يكون لتخلل السكنات [illegible] الجسم الذي هو [illegible]
والاحكام [illegible] الذي لو [illegible] اجزاوه [illegible] حركته [illegible] الذي
جمع من العقلاء الى امتناع [illegible] العلة بدون المعلول [illegible] سكون [illegible] المعلول بدون علته [illegible]
المعلول مع سكون [illegible] فاذا فرضنا [illegible] ذراع [illegible] طرف حبل طوله خمسون ذراعا [illegible]
الاخر [illegible] على طرف حبل اخر طوله خمسون ذراعا [illegible] الحبل الاول [illegible]
ثم جررناه الى راس البئر [illegible] من الوسط [illegible] من الاسفل [illegible] راس البئر [illegible] ذراع
[illegible] الكلاب [illegible] سكنات [illegible] المعلول بدون علته التامة ومنها
اي من تلك الطرق ما بني على اصول هندسية [illegible] المذكورة في كتاب [illegible]
وجوه هذا الطريق [illegible] الاول انه يمكن ان [illegible] متساوي الاضلاع [illegible]
جزء على ملتقى الجزئين [illegible] الثالث [illegible]
فانه يمكن [illegible] الزاوية [illegible] الذي في الوسط [illegible] متساوي الاضلاع
ثم [illegible] الخط [illegible] ان يجعل [illegible]

خط يكون [illegible] من الطرف الاخر مثلث متساوي الاضلاع ثم يخرج خطا من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثاني [illegible]
الذي هو وتر [illegible] الزاوية [illegible] المثلث متساوي الاضلاع على الخط [illegible] ان يكون كل من طرفي الخط [illegible]
لواحد منها [illegible] لا محالة [illegible] كل [illegible] الى [illegible] الدائرة [illegible] متساوي الاضلاع [illegible]
الدائرة من [illegible] هذا [illegible] الدائرة على [illegible] الجزء على [illegible] الرابع ان كلا من الدائرة والكرة ممكن بل متحقق الدائرة
فلانا نحمل على السطح المستوي خطا مستقيما [illegible] طرفيه [illegible] حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح محيط
خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك [illegible] نقطة من الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية
لكون كل منها [illegible] ذلك الخط الذي ادرناه ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح [illegible] واما الكرة فلانا اذا اسقطنا الدائرة [illegible] الخارج
من المركز الى المحيطة [illegible] ادرنا نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى موضعه الاول حصل سطح مستدير [illegible] سطح
الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية ولا نعني بالكرة الا ذلك الجسم [illegible] والسطح [illegible] ان كلا من الدائرة والكرة [illegible] الاجسام والخطوط
والسطوح من اجزاء لا تتجزى اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فاما ان يكون ظواهر الاجزاء [illegible] الاول ان يكون
اصغر من الظواهر [illegible] والا [illegible] في المساحة [illegible] الدائرة [illegible] بالضرورة وان [illegible]
وذلك انه يستلزم مساوي [illegible] الدائرة [illegible] وكذا جميع الدوائر [illegible] الاجسام وبطلانه ضروري واللزوم [illegible]
لان العدد [illegible] الظاهر والباطن من كل دائرة [illegible] المحيط [illegible] من المحيط [illegible]
لا اصغر من الجزء ولا [illegible] الاجزاء [illegible] ظواهر الاجزاء [illegible] انقسام [illegible] الملاقي [illegible]
[illegible] اجزاء [illegible] الجزء [illegible] الظاهر [illegible] الباطن والحس [illegible] واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء
لا تتجزى [illegible] المنطقة [illegible]
[illegible] الجزء اذا [illegible] القول بالدائرة او الكرة [illegible]
بالجزء [illegible] الخط [illegible] الدائرة [illegible]
[illegible] الخامس [illegible]
[illegible] شكل العروس [illegible] مربع وتر [illegible]
[illegible] من الضلعين [illegible] الضلعين [illegible] مربع [illegible]
[illegible] اربعة عشر [illegible] وتسعون واقل من خمسة عشر [illegible]
وكذا [illegible] مربع الضلعين [illegible] السادس [illegible]
من [illegible] السابع [illegible] اربعة خطوط [illegible] اربعة اجزاء
[illegible] الخط الاول [illegible] والثالث [illegible] الرابع [illegible]
[illegible] شكل العروس [illegible] الضلعين [illegible] اجزاء [illegible]
او اقل [illegible] الخطوط [illegible] الاجزاء دون البعض
ومنها اي من تلك الطرق [illegible] الاول لو كان الجسم من اجزاء لا تتجزى [illegible]
السوف [illegible] العقلاء [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] الخارجي [illegible] الصورة [illegible]
لو وجد الجزء [illegible] ضرورة [illegible] الانقسام [illegible]

واما الكرة فلانه لابد عند انضمام الكرات من خلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة وورد بحد سلم سكل الى ثيان وذلك انما هو في الاجسام الكرة دون
الاجزاء الثالث لا شك ان كل جسم يصير ظله مثله في وقت و يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه و ظل الجسم الذي طرا اجزاء وتركبت منها
نصف هو ظل نصف كل الجسم كنصف الجسم وسقط الجزء ورد بمنع الكلية وانما ذلك فيما له النصف ثم انه لم يظهر للشيخ الى ابطال ما ذهب اليه
ديمقراطيس وجمع من القدماء من كان ما شاهد من الاجسام المفردة كالماء مثلا بسائط على الاطلاق لا انها حاصلة من تماس بسائط صغار
متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط و لها اشكال و مقادير مختلفة
وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع يلزم ان يجري على كل منها ما جاز على الاخر و على المجموع الى الحاصل من ماحتيها والتمس الانفكاكية ما هو الممتنع
مجوز على كل جزء اذ لو امتنع على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات لا ينافي امتناعه بعارض تحقق او غيره
من صورة نوعية او غاية صغر او صلابة او عدم آلة قطاع او نحو ذلك على ما يرد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال و محلها
عند الانفصال لهي امور مختصة لعللها لا انها المشتركة عن محلها واما اعتراضه بمنع تساوي الاجسام في الماهية فلا يدفع بان منع الكلام على تقدير
يكون تلك البسائط متساوية في الطبع لان مراده على ما صرح به في المباحث سواء كانت مدعية انما يتم لو بين ما هيتها ولا يوجد جزء حتى يكون
متحدا ما هيتها لم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا يخفى ان اتمام البعد وان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل
طبيعة على هذا ينبغي ان يحال على ان يقال ان القسمة بانواعها الحدسية والمقسوم المتشابه سواء طباعه كل واحد منها طباع المجموع على الفرض
على الجسم المفرد والافتراض وه في وقت الطباع مصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء حركة او سكونا او غيرهما فيكون اعم من الطبيعة ثم انواع
القسمة بما يكون بسبب الكسر والقطع او بسبب الوهم والفرض او بسبب اختلاف عرضين قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والساقية او غير قارين
اي ما هو له بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذي وذلك ان الانقسام ان تادى الى الافتراق فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا
فالثالث وبما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسما ثالثا والافرض من اقسام الوهمي او الفرضي بدليل قولهم ان الوهم لا ينتهي الى الكسر والقطع
والاوهام والفرض اسم غير بعرض لما يكون باختلاف عرضين وذلك للقطع بان الجسم الذي يسخن بعضه او وقع الضوء على بعضه او لا ينعكس
اخرا لم يحصل فيه الانفصال بالفعل وقبل القطع هو لم يصر جسمين ثم اذا زال ذلك السخونة او الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا ولو كان كون الكائن
السافاعا ما غير متناهية في الخارج تجب مواقاته للحركة حدوث تام بعد وجود متصلة بعضها او احدوثه في ذاتها عند انقطاع الحركة وما نقل الشارح عن
بان محل السواد من الجسم غير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضين لا بالنظر الى ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال و تميز في الخارج
بل في الوهم فقط وهذا قال في الشفاء ومن الذي بالعرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص
مثل جسم بعضه الكل مفروض له بالسخونة اجزاء اذا زال ذلك السخونة زال افتراقه مما ذكره في شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين
انفصال في الخارج من غير تادية الى الافتراق محمول على انه لا مرية في الخارج وما ذكره في منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل محمول على المعمول الافتراق دون
ثم احتج الشارحون لما بطل كون الجسم متولفا من اجزاء اصلا او فيه اجزاء لا اعطاه منتاهية او غير متناهية يكون اتصاله باجتماعها
باعتراقها ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل الانفصال نظرا الى ذاته على ما مر فله امتداد جوهري يسمى عليه التقادير الحملية على الجسم
التعليمي الذي هو من مقولة الكم كالشمعة الى يجعل تارة مدورا و تارة مكعبا و تارة صحيح بعد الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا يعقل بدون بعيقل
بل لا يدرك في بادي النظر من الجسم غير ما هو الجوهر الذي له الامتدادات الوصفية الاخذة في الجهات فليس بخارجها عن حقيقة الجسم بل عينه لا فلا يكون
الجوهر الذي نفس الجسم وتقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء اخر هو القابل للانفصال لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول
والاتصال يستحيل ان يبقى مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يسمى هيولى ويسمى عليه لفوت الاتصال له المسمى بالصورة الجسمية
بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هو امتداد بين الانعدام بانعدام مقدار عنها وحدوث اخر ولا يعقل تعينه
دون بعضها بل يرى الا بعضه في بادي النظر سووا انه هم يسمونها بالاتصال و المتصل في الجوهر الذي شانه الاتصال و يعرض له الاتصال الذي هو

معا الجسم

شان وذلك الجوهر كونه بحيث يعرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة في الاخذ في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان اخر عرضية اضافية ككون الجسم
بحيث يتحرك بحركة جسم اخر وككون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر كضلعي الزاوية او غير اضافية ككون الشيء بحيث يفرض انقسامه حدث مشترك
هو بداية لاحد قسميه ونهاية للاخر كالسطح المتوسط في الجسم والخط المتوسط في السطح والنقطة المتوسطة في الخط والمتصل بهذا المعنى متصل كم بين احد نوعيه هو المقدار
عن الاخر وهو العدد ويشبه على السطح الحقيقي ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي لانه ذو
اتصال بمعنى الصورة الجسمية ولا يخفى ان تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها عند طريان الانفصال بل ينعدم و يحدث هويتان اخريان ويقطع
بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد هو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بالكلية ويحدث جسمان اخران او ينعدم
جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم ويصير جسمين او يتصل جسمان ويصير جسما واحدا كما في الجوهر الحاصل كذلك وهذا لكم ان يقال جوهره
وذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه واحدا ومتصل لكنه في طريان الكثرة و الانفصال عليه يتكثر
والكثرة و متصل بسبب طريان الاتصال عليه بل وحدة واتصاله لحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه فثبتت
الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها اول ما يدرك من جوهر الجسم وانما ذلك هو المقادير
والامتدادات العرضية ولنا الاتزام في ثبوت جوهر شانه الامتداد و الاتصال وفي كونه مدركا بالحس او بواسطة ما تقوم به من الاعراض وقالوا اعتراضا
في انه جسم هو في الحس الاجسام متصل واحد كما هو عند الحس لا وعلى الاول جعل هو تمام الجسم لا بل يفتقر الى جزء اخر يتوارد عليه الاتصال و الانفصال
واما الامتدادات العرضية اعني المقادير فليس التكرار المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعني القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات فالسطح
للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير دفع عدة اشكالات تورد في هذا المقام الاول ان كون الاتصال جوهرا وجزء من الجسم ممنوع
اذ لا يعقل منه الا ما يقابل الانفصال وهما عرضان يعتقبان على الجسم اذ الحس يحكم بانه يعدم بين الوحدة والكثرة وجوابه ان المراد بالاتصال هذا
المعنى بل الجوهر الذي شانه الاتصال والامتداد الجوهري وكونها امرا بسيطا موجودا يعقل حقيقة الجسم على ما يعقل مما لم يشكل فيه عاقل ولم ينكر احد الا ان
الى البعض من كون الجسم محض الاعراض على ان المنتفي قابل بانه عند الاجتماع يصير جوهرا فيتم انه واما الفرع في كونه واحدا في نفس الامر متصلا بكماله
اجتماع الاجزاء وفي كونه جزءا من الجسم لاتمام شيء بعينه اذ هو الذي يثبت بالبرهان لا انفصال لما ذكر لا يعقد كونه جزء الجوهر لان يكون لكل الهوية الاتصالية
الجوهرية التي يحلها الصورة حالة ومادة في الجسم من غير حلول في جزء اخر ويكون قبولا للانفصال بان ينعدم ويحدث هويتان اتصاليتان اخريان
كيف وقد جعلتم الجوهر قابلا للابعاد ومتحيزا بالذات فيكون تمام ما هيته لا يفتقر الى امر لا يعقل جزء من الصورة من انعدام جسم بالكلية وحدوث
جسمين ومن زوال الهوية الاتصالية هو تعين حيث انه يشهد بوجود جزء اخر باق في الحالين ثم انه لم يحل الصورة قائمة بنفسها هو تمام الحال
فيه والحق ان الحال في الشيء اعم من القائم به لكن الثاني يلزم وكون ذلك الامر الباقي محلا للجوهر الذي هو الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية
مع تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به فان مثل نسبة المقبول الى القابل الاختصاص الناعت هو الحلول ولهذا الكلام في كون الهوية
الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال معقولا وانما ذكره الاتصال العرضي المقابل للانفصال الثاني ان الانفصال انما يعقل الى محل باق
لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم الانفصال مطلقا بل عما من شانه الاتصال وهو يستدعي
القابل الباقي بل هو عدم اتصال له اتصال الا زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين فلا بد من امر قابل للانفصال والاتصال
الثالث لو كان قبول الانفصال محوجا الى مادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها للانفصال وجوابه انها هي قبول الانفصال
فلا يكون متصلا بدا بها كالصورة والجسم بل الهيولى كذلك وبعبارة ان لا يكون متصلا في ذاته بعدم عندوروده الانفصال يفتقر الى امر لا يكون منفصلا
في ذاته لا منفصلا بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه في الحالين نعم يصح اتصافها بعوارض الوحدة والاتصال ومتعددا منفصلا
بعوارض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر اخر الرابع ان كون الاتصال جزءا من الجسم في كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان الامر يستلزم
انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم بقاءه عنده ضرورة اقتضاء القابل مع المقبول فيجب ان لا يقال لو كان الاتصال جزءا لم يكن الجسم قابلا للاتصال والانفصال

وقد علم بطلان اللازم او نقول لو كان الجسم قابلا لما لم يكن الاتصال جزءا وقد علم حقيقة الملزوم وهكذا في الحاشية الاخرى لا نقال الانفصال
نطلق بالاشتراك او المجاز على امتداد جوهري كما هو جزء وليس بزائل عن الجسم بل يعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو الزائل عن الجسم الذي
بل كمية عارضة لانا نمنع ان الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال ان كان هو الاول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه ح فبطل ما هو لكم
في اثبات الهيولى ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثاني لم يعدم الجسم بانعدامه فلا يتم كونه قابلا للانفصال بواسطة من غير افتقار الى
الهيولى لا يقال الامتداد في الوضع من لوازم الجسمية فزواله يزول الجسمية لانا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس كذلك
كالارض والشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال وكذلك الامتداد الجوهري لانا نقول هذا لا يضر المقصود بل يعود لان
ما يزول عنه حصة من امتداد جوهري ويطلوا اجزاء هو المعنى بالهيولى والذي قالوا كالشمع المتقادر على جوهر باق هو الصورة يسمى الصورة
جوهر باق هو المادة بل الجواب انا ليس يتبدل الجسم للانفصال انه يعدمه ومع بقائه يحلم اجزاءه بل ان هذه اجزاء قائمة بعينه هو القابل
والاتصال الذي يقابله اما عدم الزوال بالكلية فلظهور عدم انعدام ماء الجرة بالمرة وبعض الانفصال الى اعيانه حجة واما عدم البقاء
بتمامه وانحصار الزوال على الهوية فلانعدام الجزء الذي هو الاتصال حقوا والاتصاف به الانفصال [illegible] وليس بانعدام جزء
وحدوث اخرين البتة في الخارج بما ذكر الحقيقة ان سوال هو لا جزء منها هو الهيولى الخاصة الجسم الواحد اذا انفصل الى جسمين
فاما ان يكون مادة هذا مادة ذلك بعينها وهو مع كونه ضروري البطلان يستلزم ان يكون الواحد بالشخص في حيزين وموصوفا بصفتين متضادتين
عرضا ومع الملزوم يكون ملتبا بان قد كانتا موجودتين عند الاتصال الجسم على اجزائه بالفعل بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول
الانقسام بل يتالف منها اجسام الانسان ضرورة ان كل مادة مستدعية صورة على حدة او غير موجود بعينه يلزم ان يكون المنفصل الجسم بعد ما كان
لا موجود صورة الاتصال وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال على بقاء امر قابل للاتصال والانفصال وجوابه ان المادة من كلا موجودتين
لكن بصفة الوحدة بوحدة الاتصال والآن بصفة التعدد بتعدده ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها واستقرارها الى مادة اخرى ليلحق
من انها استعداد محض ليس بمتصل واحد في نفسه وليس بمتعدد وانما يعرض له ذلك تبعا للصورة فيما هو الاشكال وان الطبيعة
الى الثالث وههنا اشكال آخر وهو ان المط ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع عليه الانفصال الانفكاكي كالفلك اذ عندهم
الوهمي لا يستدعي قابلا غير الخارج وسيجي جوابه في فروع الهيولى وذهب الاشراقيون منهم قوم من الحكماء لا يلتفت الى طريقة الافلاطون وما له من الكشف
والعيان على طريقة ارسطو وما له من البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى
ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير ذاته بتبدل المقادير الى الكبر والصغر على انه وحده يحسب بذاته جوانب الجسم الجهات
وعرفوا مطلق المقدار الذي هو الشيء يتغير عن ذلك المقدار بغير الاشكال وانما يتغير بها لا في اعداد المقادير في الجهات ففي حد الطول على ما كان او بنقص
العرض او بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال لهذا الجوهر الممتد الجوهري بل بالمعنى الذي يعتبر فيه المقدار من فلا يمتنع
اياه مع بقاء ذاته ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام التي تشارك في الجسمية المطلقة يختلف المقادير المخصوصة بذواتها
الجسمانيات المخصوصة لا في المقدار المطلق الذي بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبول الجهات التي تبدل عليه من حيث حصول التي فيه الجسم
مع حصول كالاسم لتلك الجهات من حيث تواردها عليه صور او اعراض على الحد المذكور والتعين في العبرة في اثبات المقدار الجوهري الاول انه ان اريد
بالامتداد والاتصال الجوهري للمقدار في الجهات العامة للابعاد فلا نسلم انه عين الجسم وان اريد ما يزيد العقل من مفهوم الطول فلا نعلم انه جوهر بل عرض
ودعوى كونه جزءا من حقيقة الجسم اول ما يدرك منه جوهر غير مسموع وكذلك الشمع عند الشكل بانه الشمع امتداد او ما قيمته تبدل المقادير علة يضعف
لان ذلك هو مطلق الامتداد في المقادير وخصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كالقطع بعد الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع
عارض وبالجملة فلا يلزم ان في امتداد المعين ثبات الاشياء اصلا في ان قيل يبقى بعد ذلك الامر الذي لم ينعدم عند تبدل الاشكال والمقادير والابعاد
عند انفصال الشمع الى الشمعتين فكذا هو مقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض والباقي هو الجسم وحاصل الكلام

الا لا نم ان الاتصال في الامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل لا يعقل منه الا امر لا قوام له بنفسه
ولا يحل له عن الموضوع فلا يكون الا عرضا عارضا له لازم للجسم ممتنع زواله الى انفصال من حيث الجسم حتى لو امكن زواله الى الانفصال حقيقة
العدم الجسم بالكلية اما المعنى الذي شأنه الامتداد في الجهات وحصول الابعاد فلا نم انه عين الجسم كما ان لا يعقل منه الا امر قائم بنفسه متحيز بذاته
مستغن عن المحل والتعبير عنه بالهيولى لان الانفصال المتصل بالذات وهو ذلك من الاعتبارات التي لا يعقل الكثرة الا الامتداد الذي تسموه
صبح كون بعض افراده او احصائه جوهرا والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نم ان المجرد جوهر غير نفس
الجسم الثالث انه لو كان في الجسم امتدادان احدهما جوهري والاخر عرض فان قصد احدهما على الاخر وقع العدد الذي به التعادل لا تفاده وهو
اذ لا عرض بدون ولا صورة بدون الهيولى وبالجملة لا حال بدون المحل وان لم يقصد بل تساويا في جميع الاقطار ارتفع الامتياز والاثنينية لان امتياز
افراد الطبيعة الواحدة الى الاثنين انما يكون بحسب المحل وهذا مدفوع بانها متميزان بالحقيقة مع ان محل العرض هو الجوهري او الجسم محل الجوهر كذلك
وان اريد عدم الامتياز في الحس فغير ضائر وقد يستدل اشارة الى معارضة اوردها الامام بتقرير انه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة او لا
وكلاهما محال اما الثاني فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس متحيزا اصلا ولهذا لا يتصور شكل وامتناع كون بعض الجزء مما لا حيز له واما
الاول فلان المتحيز اما ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم على الاول ان يكون هي والجسمية مثلين لاشتراكهما في اخص صفات النفس اعني التحيز بالذات
ويمتنع حلولها الاحتياج المثلين وان لم يحتمل احدهما بالمحلية والاخرى بالحالية لان حكم الامثال واحد وان تحصى الجسمية بالافتقار الى المادة بل قد يستغنى عنها
ولا يكون الجسمية حالة في مادة او افتقارها فيكون للمادة مادة ويتسلسل ويلزم على الثاني ان يكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول
التبعية في التحيز ولا انه لو جاز العكس لجاز ان يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب ان عدم كون تحيزها بالاستقلال يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز
ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها لا انه لا يكون لحيزه منسوبا اليه كان هو وحقيقة الالف حلاله بل ربما يكون بالعكس
على ان الاشتراك في التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلها اذ لا نم ان ذلك اخص صفات النفس ولو سلم فلا نسلم ان المتماثلات يتساوى في لوازم الماهية في كل
لازم لجواز ان يكون عارضا الى العوارض المبحث الرابع في تفاريع المذهب من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة منها اختلافهم في ان الجوهر
الفرد هل يقبل الحياة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم بناء على
كون الحياة مشروطة بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء على ملتقى الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم
والقاضي عبد الجبار ومنها اختلافهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين وقد سبق ومنها اختلافهم في
ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لامتناع الحيط والمحاط
واتفاق في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لانه والمضلع الاختلاف جوانب وقيل المثلث لانه
ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين قال الامام والحق انه يشبه بالمكعب لانه يتصور له جوانب
ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون كذلك لو كان مكعبا وقد يستدل على وجوب الشكل له بانه متناه ضرورة فيكون
واحد يحيط به حد واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا ويجاب بانه ان اريد بكونه متناهيا انه لا يتصل الى غير نهاية فمسلم ولا يستلزم احاطة حد به متغاير
الحيط وان اريد انه يحيط به نهاية وهي طرفه الاخر وراءه فهم بل هو عين النهاية عند الجزء الذي اليه ينتهي كل متناه ومنها انهم اتفقوا على انه لا حظ له من الطول
والعرض بمعنى انه لا يتصف بشيء من ذلك في الاذكار فانه قد حكي ذلك عن ابي الحسين الصالحي من قدماء المعتزلة حاله والمحكي في كلام
المعتزلة عن الصالحي انه كان يقول الذي لا يتجزى جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذي نصف وان الجسم اجتماع الاعراض ونقل الآمدي اتفاق
الكل على ان الجوهر حظا من المساحة وحمله على ان لا يتجزى قائما على مادة المراد به من ان المراد قبول الانقسام بل باعتبار ذلك اتفاق الاكثر
لا امتداد ومقداره اخذ الحيث لان ذلك الجهات كان جسما وان اريد انه لا مقدار له والمساحة من الطول عند ابن الراوندي والمعتزلة وعليه
وابو هاشم على انه لا حظ له من الطول الا ما مر حمل التأليف الذي به يثبت الاجزاء في جهة مخصوصة مطلقا فذهب ابو علي الى انه لا حظ له من المساحة

لانها ايضا باعتبار التالف وذهب ابو هاشم الى انه خطا من المساحة لانها اسم للجوهر وهو بالموجب لكلامهم عند انقسام امثال الجوهر منها
اختلافهم في ان الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى وفي انه هل يجوز ان يصير محل الحلول وفي انه كم يجوز ان يلتقى من الجواهر
انه هل يجوز ان يحيى وفي انه هل يجوز [illegible] الاتواد وفي انه هل يجوز ان يحله الحركة والسكون على البدل وفي انه هل يجوز ان تحله الاعراض كغيره [illegible]
ذلك مذكور في المطولات ولمن لا ساق ان [illegible] الى التقصير بالعواره لما الاطال فيه وسال الله سبحانه [illegible] وبعض ذلك العسكر على الكلام
بسكر ما حضر واما القائلون ذكر الكلام اما ان القائلين بكون الجسم من اجزاء قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي اختلفوا في اشكالها فذهب
الاكثرون الى انها كروية لبساطتها [illegible] بالخلاء وقيل مكعبات [illegible] وقيل على خمسة انواع من الاشكال
فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثمانية قاعدة مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر
قاعدة مخمسات وذكر في الشفاء ان الذين يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الخمس ثم المشهور من الطائفتين اي القائلين
بكون الجسم من اجزاء لا تتجزى فعلا والقائلين بانها تنقسم وهما لا فعلا انها متماثلة اي جوهرها واحد بالطبع جميع الاجسام فاختلاف الاجسام انما هو
بحسب الاعراض دون الماهية واختلاف العوارض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الاخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما هو [illegible]
وهل يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فيكون عوارض في الاجزاء وذاتيات للاجسام [illegible] لا ماهية ثم [illegible]
[illegible] ان شاء الله واما القائلون ذكر من فروع القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة حيث الاول انه يتحد ذلك لكل جسم في الامكان [illegible]
الانفكاك كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعني الامتداد الجوهري طبيعة واحدة نوعية اذ الاختلاف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول [illegible]
فما يقبل الانفصال الانفكاك في بعضها [illegible] المادة نظرا الى ذاتها الاتصال من غير اعتبار المشخصات [illegible] الخارج [illegible]
الماهية لا تختلف ولا تتخلف [illegible] ذلك ذكر في الشفاء ان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية
وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق بالجسمية خارجة فان الجسمية [illegible] موجودة والطبيعة الفلكية موجودة اخرى وقد انضافت [illegible]
هذه الطبيعة الاخرى في الخارج [illegible] المقدار الذي هو [illegible] انه لم يمتنع بان يكون [illegible] اذ ليس المقدار موجودا وانما
موجود اخر [illegible] المقدار [illegible] عليها فالجسمية كل شيء يعرض شيء [illegible] جسمية [illegible] المقدار ولا مقدار [illegible]
بل الا [illegible] فصول [illegible] فان [illegible] ان الجسم [illegible] انواع [illegible] الكلام في انه جنس [illegible]
نوع [illegible] يصح القول بان الجسمية نوعية [illegible] ذلك [illegible] ان لوازم الطبيعة الجنسية [illegible] ولا اختلاف
فلا فرق بين الجسم الذي [illegible] الا [illegible] ليس من العنصر الا عن الجسمية المحيطة في الخارج [illegible] الى بيان نوعيتها
ان احتياجها الى المادة كما انه ليس [illegible] تشخصها على كونها هذه الجسمية [illegible] بالبعض دون البعض [illegible] الاخر [illegible]
او ماهيتها بان يكون الجسمية جنسا [illegible] المختلفة الحقائق بالفصول [illegible] الافتراق في اللوازم كالحيوان [illegible] الجسم [illegible]
كالجسم [illegible] بعد تسليم ما ذكرنا بيان نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون [illegible] بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاك [illegible] عن الانفكاك
وقد اشير في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية الانفصال مع امتناع [illegible] احتياجها في ذاتها الى المادة [illegible] كانت
مع انه ليس علة الاحتياج [illegible] الاحتياج بما يقبل الانفصال بل علة [illegible] بالاحساس [illegible] وقد [illegible]
للاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته واستعداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاك وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة الفلكية [illegible]
لازم كغاية الصغر والصلابة وفي شرح الاشارات [illegible] بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة [illegible] الاتصال مع الانفصال فلابد
من قابل باق واعترض بان الانفصال الوهمي [illegible] الاتصال في الوهم دون الخارج [illegible] الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب [illegible]
مع امكان الانفصال الوهمي سواء كان الجسم [illegible] بحكم الوهم بان فيه [illegible] دون جزء الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية على
امكان جزء جزء [illegible] وهو مع امكان الانفصال الخارجي وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاك لكنه مبنية او هو مستلزم ثبوت

ماالوضع
المادة في بعض الامر الثامن من فروع القول بالهيولى انها يمتنع ان توجد مجردة عن الصورة ولانها في المالو يكون ذات وضع او لا والمراد
هنا كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه بانه هنا او هناك فان كانت ذات وضع كانت جسما لكونها جوهرا منها قابلا للانقسام [illegible]
كما علم انه لا ينتهي الى جزء [illegible] انه يمتنع ان يوجد جوهر [illegible] لا ينقسم اصلا يعني النقطة او سطح [illegible] يعني الخط او السطح او انا لم [illegible] كان
او كان جسما كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر قابل للصورة وان لم يكن ذات وضع ولا اله [illegible] اللحصر في الحلة فعند حلول الصورة
اما ان يكون في جميع الاحياز او لا يكون في حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او يكون في بعض الاحياز او لا يكون في حيز اصلا وهو [illegible]
لان نسبة الصورة الحالة الى جميع الاحياز على السوية فان قيل العل فيها صورة نوعية دون سائر المتكلمين لم [illegible] هذا الجزء من [illegible]
الاحياز التي هي اجزاء حيز كله ذلك النوع [illegible] البعض لهذا الجزء الارض فلا حيث [illegible] لهذا الجزء من حيز الارض لجواز ان يكون [illegible]
صورة سابقة مخصصة لهذا الوضع المعين لهذا الجزء كما اذا صار جزء من الهواء ثم ارضا فانه ينزل [illegible] المستقيم الى ان يصل [illegible]
الماء ثم الارض [illegible] لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص بما لها من الصورة النوعية على تفصيله في النوع الخامس فلابد [illegible]
لو سلم انه يقال لم لا يجوز ان يكون للهيولى المجردة اوصاف واحوال غير الصور والاوضاع بعد بها للاختصاص عند الجسم بعض الاوضاع الحيز
على البعض والدفع بسنا [illegible] الاختصاص الى الى ذلك [illegible] على ما ذكره الامام فلا ثبات على الاصول القائلين بالهيولى الثالث امتناع
الصورة بدون الهيولى ولهم في بيان ذلك وجوه اخصرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها فيه لان ما بالذات
لا يزول وانها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي المستلزم للمادة ورد الاول بانه يجوز ان لا يقتضي ذاتها
التجرد عن المادة ولا الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر من خارج والثاني بمنع استلزام قبول الانقسام الوهمي للانفكاكي وقد مر الكلام فيه وانه [illegible]
ان الصورة الجسمية مستلزمة للتشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما تبين من تناهي الامتداد والابعاد بالشكل الا هيئة احاطة [illegible]
واما الثاني فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة من المادة ولم يكن لها دخل في ذلك فاما ان يكون بمجرد الطبيعة الامتدادية فيلزم تساوي الاجسام
في الاشكال او بحسب فاعل من خارج [illegible] اختلاف المقادير والاشكال على اتصال او انفصال او على قبول الانفعال [illegible]
المادة [illegible] واعترض بوجهين احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد يختلف المقادير والاشكال بدون الانفصال [illegible] بدون مقادير الشمع و
واشكاله مع ان اختلاف [illegible] ان ارتداد امكان الانفصال الوهمي مستلزم لامكان الانفكاك المحوج الى المادة على ما مر كان [illegible]
مستدركا في البيان وهو وان لم يكن قادحا في الغرض لكن لا كلام في استقباحه في دأب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات
المستدركة في غاية الخفاء كتناهي الابعاد وثانيهما النقض بشكل البسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة
مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعني الانفصال [illegible] تشكلا [illegible]
[illegible] او مجرد الانفعال [illegible] كل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهان الانفصال والانفعال مع ما عليها من الاشكال [illegible]
[illegible] هذا مع كونه خلاف الظاهر تقرير القوم [illegible] لان امكان الانفعال لازم مطلقا فلا يصح نفي الانفصال [illegible] جعل اللازم
احدهما والاولى ان يحمل على هذا التوجيه عبارة شرح الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح في الغرض لانا لم نجعل اللزوم [illegible]
على لزوم الفصل والوصل بل علة على لزوم الانفعال وانما سبقنا بانا لو رتبنا اللزوم [illegible] على لزوم الانفصال ولزوم الانفعال [illegible]
[illegible] كلا اللزومين [illegible] والا فلا [illegible] ولزوم الانفعال هو كاف في لزوم المادة وثانيهما [illegible] المراد الانفصال [illegible] الانفصال
الاجسام بعضها عن بعض [illegible] عدم الاتصال [illegible] الاتصال [illegible] هذا هو [illegible] لهذا المادة لا يوجد [illegible] الافتراق والتسليم هذا
[illegible] الانفصال الاتصال والافلا [illegible] لا اتصال الاجسام بعضها ببعض في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا [illegible] قال
[illegible] شرح الاشارات ان المراد تعلق الاجسام [illegible] الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك مستلزم للمادة [illegible]
على هذا الطريق انه [illegible] على انه [illegible] ثبوت المادة على امكان الاتصال والانفصال في الجسم [illegible] لو لم يوجد الاجسام [illegible]

مع الفرض المذكور فلما ان يثبت اول نقطة من الخط ... وكلا منهما لا ذكر فيه الا حجاج فان حصل حدوث المساحة لا تنقطع الا الى الكون
بداية بحسب الزمان فيلزم العلاوة بحسب المسافة اخر اول نقطة المساحة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة
دليلم فلوم يكن لها اول لم يكن لها اول فلم يمكن للزمان اول منها ان الخط انما لزم على تقدير لا تناهي البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة
لا تناهي البعد لجواز ان يكون ناشيا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان ما فرض واستحالة ما عدا الخط الغير المتناهي فعلى كونه
المنشأ للزوم الخلف ومنها انا لا نم استحالة اول نقطة المساحة الخط الغير المتناهي وما ذكر في بيانه باطل لان الخط الحركة والزاوية لا الى نهاية

وهو لا يوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة في ذلك في غاية الخفاء ولذا قد صرح بجوازه في بحث المعاد واستدل على جواز العدم [illegible]
فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان فان معنى جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واحد
بان هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما لعلة
والحاصل ان الحدوث لا ينافي الابدية كما في النفوس الناطقة على رأي ارسطو والامكان لا ينافي الابدية ولا الازلية كما في القدماء الزمانية دون الذاتية
عند الفلاسفة ويمكن ان يقال انه لما كان الحكم بجواز العدم [illegible] الحكم يعقوب دليل الامتناع لا يقال [illegible] الاحتياج الى اعتبار الحدوث [illegible]
جائز الوجود والعدم [illegible] كان او حادثا لانا نقول [illegible] على طريق المتكلمين حيث يقسمون الموجود الى القديم والى الحادث والواجب والممكن [illegible]
لجواز حصول العدم بالفعل وذلك في الحدوث دون مجرد الامكان وقد يستدل [illegible] كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان ونحو ذلك من [illegible]
[illegible] بان الهلاك والفناء في المركبات وان جاز ان يكون بانحلال التركيب وزوال الصورة لكن في البسائط واجزاء الجسم الجوهر الفرد او
الهيولى والصورة لا يتصور الا بالانعدام وحين انقضت [illegible] ما ذكر في علم الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فناؤها [illegible]
في الاجسام ايضا على [illegible] الدليل على [illegible] والنزاع انما هو [illegible]
الملزوم لانتفاء اللازم [illegible] الضرورة [illegible] الامتناع [illegible] اللازم لثبوت الملزوم [illegible]
[illegible] وذكره [illegible] عن [illegible] ان يفنى الاجسام بعد [illegible]
فيها الاعراض التي لا يكون بقاء الجسم [illegible] مشروطا بها كالاكوان او [illegible] ذهب الكعبي [illegible] والامام الحرمين [illegible]
الذي هو البقاء على ما قال الكعبي [illegible] هو الفناء [illegible] انه [illegible] لكل جوهر فناء [illegible]
كما قال [illegible] فناء [illegible] الاجسام وزعم بعضهم ان [illegible] العظام بعدم [illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] ان الجسم عرض [illegible] مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها
فلا نزاع لهم في فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع [illegible] على الهيولى والصورة الجسمية
[illegible] على [illegible] الله [illegible] ومنها ان الجسم [illegible]
[illegible] الا تسوية [illegible] والاحتياج الى الجزء [illegible]
من الاحكام [illegible] المباحث [illegible] من حيث [illegible]
[illegible] الاشكال والاجسام الى [illegible] المختار [illegible] الفلاسفة الى [illegible] شكل طبيعي وحيز طبيعي لانه [illegible]
عن جميع [illegible] والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين وفي حيز معين [illegible] بالطبع [illegible] الاعراض [illegible]
شكلا ما وحيزا ما لكل جزء من اجزاء الارض [illegible] الى [illegible] القادر المختار [illegible] الاسباب [illegible]
[illegible] عنه [illegible] على الشكل والحيز لانا نقول [illegible] بكون الطبيعي [illegible]
[illegible] المكان [illegible] من الحاوي [illegible] الاعراض بان [illegible] لا يكون له مكان [illegible] ان يكون طبيعي [illegible]
الجسم [illegible] ان كل جسم له حيز طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا [illegible] الاجسام [illegible] مكان [illegible]
الاختصاص بالحيز الطبيعي [illegible] ليس معللا بالاسباب الخارجة [illegible] بالجسمية ولوازمها بل لا بد من خصوصية [illegible]
[illegible] الصور النوعية [illegible] الاشكال [illegible] الحيز الطبيعي لا يكون الا واحدا [illegible] الواحد واحد [illegible]
[illegible] بالضرورة [illegible] احدهما ولا يكون الآخر [illegible] القاسر [illegible]
[illegible] الى احدهما [illegible] عن الآخر [illegible] بالطبع [illegible] لا يتوجه الى شيء منها [illegible]
في احدهما [illegible] من الاسباب [illegible] الآخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض [illegible] الاسباب الخارجة [illegible]

بعلمه

يجوز ان لا يحصل احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع الترجيح بلا مرجح وكون كل منهما [illegible] الآخر بل [illegible] وحمل صاحب المواقف [illegible] الحيز الطبيعي
من فروع القول بالهيولى نظرا الى القائلين بالجزء يعللون الاجسام [illegible] لا يخلو الا بالعوارض ومنها انه يمتنع عند [illegible] المنع
والحصر ليس على طريق المعتزلة لان حاصل الاول [illegible] مذهب اكثر المتكلمين انه يجب [illegible] احد الضدين من كل عرض اي من كل جنس
من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له كذا في نهاية العقول وقال امام الحرمين مذهب اهل الحق ان الجوهر [illegible] من كل جنس من الاعراض [illegible]
اضداد [illegible] كان له اضداد وعن احد الضدين ان كان له ضد وعن احد [illegible] امتناع العروض [illegible]
بعد [illegible] حاصل الثاني انه لا يجوز ان لا يوجد فيه شيء من الاعراض [illegible] الازل كما هو رأي الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة [illegible]
[illegible] الازل كما هو رأي الصالحية من المعتزلة [illegible] الاول الى [illegible] والثاني [illegible]
[illegible] في كل جسم شيء من الاعراض [illegible] بالمعقل [illegible] بالالوان [illegible] شيء من الالوان [illegible]
ومنهم من خصه بالاكوان [illegible] انه يجب [illegible] الحركة والسكون والاجتماع والافتراق [illegible]
[illegible] فلا يخلو عن حركة او سكون واجتماع او افتراق [illegible] الايجاب الكلي [illegible]
بالسلب [illegible] القائلين بجواز الخلو عن الالوان وكذا [illegible]
هو الاعراض لكونها [illegible] من الجواهر المتماثلة [illegible] بدون الاعراض [illegible]
[illegible] احد الضدين من كل عرض [illegible] كاف في [illegible] الاوقات [illegible] الازل [illegible]
خلو الجسم [illegible] الازل عن الحركة والسكون [illegible] الزمان [illegible] الاجتماع والافتراق [illegible]
[illegible] الازل [illegible] الاعراض على البعض [illegible]
الاعراض والازمان [illegible] والجواب [illegible] القائلون [illegible] الجسم عن [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الاختيار [illegible] القدرة [illegible] الملزوم بدون اللازم [illegible]
[illegible] الجسم عن الاجتماع والافتراق [illegible] ان [illegible] الاجسام [illegible] الثالث [illegible]
خلوه عن جميع الالوان [illegible] كالهواء [illegible] خلوه عن اللون بل غايته عدم الاحساس [illegible] عدم الاحساس [illegible]
الاحساس [illegible] الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه [illegible]
[illegible] الى جواز ان يكون [illegible] وقد اجاب بان [illegible]
ومنها انها متناهية الابعاد وجعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمي هو المحقق [illegible] القول [illegible]
[illegible] المتقدمين [illegible] من المتأخرين والمشهور من ادلة [illegible] الاول برهان [illegible]
[illegible] الكرة [illegible] هنا [illegible] الوضوح [illegible]
موازاة الخطين [illegible] امتدادها [illegible] لا الى نهاية [illegible]
[illegible] الخط بالفعل [illegible] برهان [illegible] لزوم اول [illegible]
[illegible] اللازم [illegible] البعد [illegible] لا الى نهاية [illegible]
[illegible] البعد [illegible] اللازم [illegible]
[illegible] المعارضة [illegible] المعض [illegible]
[illegible] اللازم [illegible] اللازم لان اللزوم [illegible]
بعد [illegible] اول [illegible] الوجود [illegible]

وذلك لا يليق بالجواد المطلق والوهاب بحت سلم امتناع ترك الجود لانه انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو م[illegible]
والثالث بين بان يلتفي الى الانقلاب بعوان وجوده ممكن في الازل على ان يكون الازل ظرفا للامكان الا ترى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن
ازلا ووجوده في الازل محال دائما وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع الثالث فيما سبق الكلام على ما ادعاه الفلاسفة من تركب
الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن صورتها الرابع ان كان الزمان اعني مقدار الحركة القائمة بالجسم قديما [illegible]
واما حقيقة الملزوم فلانه لو كان الزمان حادثا اي مسبوقا بالعدم سبق العدم عليه لا يكون بالعلة والشرف والرتبة وهو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان ممكن
والممكن يصح ان يتقارنه الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يتعين لزومه الى عدمه كيف المتقدم بالطبع المتأخر وعدم الشيء لا يجامع وجوده [illegible]
ان يكون بالزمان وهو ايضا ممتنع لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان معنى المتقدم بالزمان انه يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه [illegible]
بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لا نم الحصر [illegible] السبق [illegible] لا يسبق اجزاء الزمان
بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن يسبق عدم الزمان على وجوده كذلك لا يقال المتقدم والتأخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان فان
تقدم الزمان الامس على الغد بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما جاء ذلك من جهة ان الامس
اسم للزمان الماضي مع التقدم المخصوص واما نفس الزمان فلا يابى [illegible] لزوم التقدم والتأخر [illegible]

[illegible]

ولا للكوكب بل اعم اقتصر ... ثم في نحو الحامل اشارة الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز هو في القمر الحامل وفي البواقي مثلا ... الحامل
اسم للخارج المركز اذا كان في ثخنه التدوير على التدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مديرا لادارته مركز الحامل وهو خارج المركز الذي
يفصل عن المدير انفصال المدير عن الممثل ويكون فيه التدوير ولعطارد خارج المركز او ... وحضيضان واربع متممات والحامل
في ... انما هو اسم للخارج المركز الحامل للتدوير الا في القمر فهذا ... للشمس ممثل في ثخنه خارج مركز ... الشمسي للقمر ممثل في جوزهر ... في ثخنه
خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه القمر ولعطارد ممثل في ثخنه خارج مركز يسمى مديرا في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه القمر ولعطارد ممثل
في ثخنه عطارد وللكل من الاربعة الباقية ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه الكوكب وهذه صورها

البحث الثالث لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا دائرة تمر بقطبي الفلكين وتقاطع البروج والاخرى تمر
بالاقطاب الاربعة وتقاطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوائم فتقع على ... ما بين النقطتين وتسمى الميل الكلي ... من ...
الدائرتين فلك البروج اربعة اقسام متساوية متوهموا على كل واحد من ربعين ... متقاطعين ... كل منهما على الآخر
كبعد الاخرى عن اقرب طرفي الربع ... الاربع ... بالنقط الاربع ومقابلاتها من الربعين الباقيين ومن ... الدوائر
الست ... للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الافلاك الممثلة اثني عشر قسما سموا كل قسم منها برجا وجعلوا لكل برج ... منها
سموا الكل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا ما بلغ
وسموا من ... الطالع ... المنقطة ... جاور ... الشمس الى شمال معدل النهار اعني ما يلي القطب الشمالي اعتدالا ربيعيا والمقاطع الآخر
الشمس الى جنوب ... الاعتدال ... منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة ... جانب الشمال انقلابا
صيفيا وجانب الجنوب انقلابا شتويا لان ... حركة الشمس من الاعتدال الآخذ في الشمال الى الانقلاب الشمالي في زمان

قطعها للحمل والثور والجوزاء والصيف مدة حركتها من الاعتدال الآخذ في الجنوب في زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبلة
والخريف مدة حركتها من الانقلاب الجنوبي في زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس والشتاء مدة حركتها الى الاعتدال الربيعي
زمان قطعها للجدي والدلو والحوت وهذه الاسامي ماخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة لهذه الاقسام و
... الفلك ... محاذاتها ... الفلك ... من ... الابقاء الاسماء ... وكل من السيارة يقطع
هذه البروج على التوالي اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهي حركة من المغرب الى المشرق وعكس ذلك خلاف التوالي اعني من الحمل
الى الحوت الى الدلو وهكذا ... الحركة المركبة التي بها ... انتقال الكواكب من برج الى برج ... من ...
الافلاك وتفاصيل الحركات ... بالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثني عشر في ... وخمس ... يوما وربع يوم وهي
السنة الشمسية والقمر يقطعها اثني عشر مرة ... واربعة ... وسدس يوم ... وهي السنة القمرية وزحل يقطعها في ... سنة
والمشتري في اثني عشر سنة والمريخ في سنتين ... وكل من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب ... المحقق
معروف من الزيجات واما تفصيل ... الاشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك ... الحركة الى خلاف التوالي حركة
مدير عطارد ... مركزه على ... معدل النهار ومنطقة البروج ... الحامل ... مركز الحامل مدار
حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل مركز الحامل وهي في اليوم ... ثلث وعشرون ثالثة ... المدير ... كون
حركته على خلاف التوالي ... المقدار ... صاحب ... من السنة ... حال مركز
التدوير ... الحامل ... الميزان والحمل ... المقارنة ... المدير ... مركز التدوير ... الحامل ...
مركز التدوير ... عطارد ... الصباح والمساء في الميزان ... الحمل ... حول مركز العالم
على منطقة البروج ... في كل يوم ثلث دقائق واثنا عشر ثانية ... افلاك الجوزهر ... الراس والذنب ولكونها ...
الجوزهر ... حول مركز العالم على معدل النهار ومنطقة البروج ... في كل يوم احدى عشرة درجة ... دقائق ...
الخارج المركز ... حركة الاوج ... حركة الجوزهر ... حركاتها الى التوالي منها حركات
الافلاك الممثلة سوى ممثل القمر ... الاوجات والجوزهرات ... حركة الفلك الثامن ... ذهب بعضهم ... واختار
الآخرون ... حركات ... ممثلات ... الفلك الثامن ... الحاوي للمحدب ...
... حركات الافلاك الخارجة المركز سوى ... باسم المدير لعطارد وهي في كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان
وعشرون ثالثة على منطقة البروج ... والزحل دقيقتان وللمشتري خمس دقائق وللمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة
كالشمس ولعطارد درجة ... للقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع على غير معدل النهار ومنطقة البروج ...
... تداوير الكواكب الستة ... حركة مركز الكوكب ... النصف الاعلى من التدوير ... على غير منطقة
حاملها والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل ... في كل يوم ... زحل والمشتري والمريخ فضل حركة
الشمس على حركة حواملها والتدوير الزهرة ... ولتدوير عطارد ثلث اجزاء وست دقائق ولتدوير القمر ثلث عشر جزءا
واربع دقائق ... النصف الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالي ... ما كان
حركة تداوير المتحيرة على ... حاملها ... منطقة البروج ... عن منطقة البروج ... عن
منطقة الحامل وكل من ... الكوكب ... من الدائرة المارة ... البروج ... مركز الكوكب الخارج
من مركز العالم الى الفلك الاعلى ... ذلك الخط ... منطقة البروج على التوالي
بين نقطة الاعتدال الربيعي وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التي تقطع دائرة عرضه فلك البروج عليها ان كان ذا عرض

ودقيقتان

ويعطى تقاطع الحامل والممثل بالجوزهر ... بالحامل الى القمر والافلاك الخارجة المركز ... منها ... نقطة
البروج ... انقاطع الافلاك الممثلة ... الجوزهر من النقطة التي ... الكوكب الى شمال منطقة البروج بالراس و...
مقابلها بالذنب ... الشكل الحادث ... المنطقتين من الجانب الاول بالتين وجعل الاحدى الشمال راسا لانه اشرف من ...
النطق الشمالي ... الكواكب ... الكواكب ... حركات الثوابت ... احوال ...
السيارة واختلافاتها ... الشمس ... وخارج مركز وللقمر ... ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولكل من العلوية والزهرة ممثلا و...
مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة ... الافلاك ... اربعة وعشرين ...
الحركات البسيطة ... ذلك ... العلكة ... حركاتها ... او بطؤ ...
... وذلك ... الاصل ... الانتظام ... المركز والتدوير للاختلاف ... والبطء
التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب ... على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي نحن ...
تكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون في القطعة التي هي ابعد منه ... وفي القطعة التي هي اقرب ...
بالبعد والقرب ... اذا ... مركزين ... الاوج والحضيض ... عليه
... مركز العالم ... الخط ... متساويين و... خارج المركز ... مختلفين ...
... النصف ... والكوكب ... نصف ... من الخارج
... زمان ... النصف ... على تفاوت ... الخارج المركز ... الحركة في النصف
الاوجي ابطأ وفي الحضيضي اسرع ... متوسط ... ساعة ... ولهذا كانت مدة
... الربيع والصيف اكثر من مدة ... زمان ... النصف ... فلك البروج واذا
كان الكوكب ... التدوير ... النصف الذي يوافق حركته حركة حامله ... النصف الاعلى ... والنصف الاسفل ... القمر
حركته سريعة ... فلك البروج ... واذا كان في النصف الذي ... حركة حامله ... اسافل ... واعالي القمر
فان كانت حركته اقل من حركة حامله ... فلك البروج ... حركة التدوير وان ...
الى حد التساوي ... الحامل ... ما يكون ... دون القمر ... من مقدار حركات التدوير والحامل ... الكوكب ...
لان الحامل ... الى التوالي ... التدوير الى خلاف التوالي ... فلك البروج ... وان اردت حركة التدوير ...
الحامل ... والتدوير ... مثلا وامثال هذه ... ان اثبات الافلاك ...
... على الوجه ... المشاهد ... الاختلافات ... على ... اثبات ...
وليس ... عليه ... ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات ... والجواب انا ...
... حيث ... المنتظم ... بانتظام ... عند ادراك الاختلاف ... ملاحظة ... معترفون بذلك
... الثوابت ... اختلاف الشمس ... والبطء ... التدوير او الخارج المركز وان حركات ... او ... الفلك الثامن
... ههنا من المباحث المشهورة ... اضاءة القمر ... الخسوف والكسوف وذلك ان اختلاف
تشكلات القمر ... من الشمس ... جرم ... من الشمس ... يعكس ... ابدا المضيء
... من الشمس ... دائرة ... من ... دائرة النور ...
... النور ... دائرة ... الدائرتان ... الاجتماع ... النصف
المظلم ... القمر ... الاوضاع ... زوايا قائمة ... مثل الربع واما

واما في غيرها فمع حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي ان كان ما يلي الشمس ... الذي يلي الزاوية الحادة والشكل الاهليلجي ان كان ... الذي
في المنفرجة واول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع ... الهلال ... من البعد ... من اثني عشر درجة او اقل او اكثر على
اختلاف ... المساكن واذا كان القمر ... الى سبب الكسوف وهو حالة ... للشمس من عدم الاستنارة ... بالنسبة
الى الابصار ... سبب ... القمر بينها وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس
ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي ... على احدى العقدتين الراس او الذنب او ... بحيث لا يكون للقمر عرض مرئي ...
نصف ... الشمس ... بين الشمس والبصر ... النظر نورها عن الناظرين ... الكسوف الكلي ... الجزئي
... حالة ... للشمس ... الابصار ... الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا ستر السراج ...
... العقدة ... او ... على ... واما اذا كان عرض القمر المرئي ... مجموع
... الشمس ... واذا كان عند الاستقبال اشارة الى سبب الخسوف ... القمر
عند ... على احدى العقدتين ... بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره ... ظل الارض ...
بالارض عن نور الشمس ... فوق الارض ... كلا او بعضا ... الخسوف الكلي او الجزئي ... عن منطقة
البروج ... مخروط الظل ... وان ... هذه الافلاك
والحركات ... القمر ... اختلافات ... اشكالات على ما ابتوا ... من الافلاك والحركات مثل اشكال المحاذاة
واشكال ... التدوير ... الاعتراف ... ادعى صاحب ... حل
... اشكال المحاذاة ... اذا تحرك ... مركز ... على محيط دائرة ... وكانت تلك
الحركة ... حدثت ... وهو ... متساوية ... متساوية
... متساوي ... متساوية
ان يكون ... مركز الكرة المفروضة على ... متساوية ... الاوضاع
... نصف قطر دائرة ... الكرة ... المحاذاة ... النقطة
... مركز الكرة ... كان ... مركز التدوير ... على محيط حامله
الخارج المركز ... ان يكون الامور ... الخارج ... لم يوجد ... مركز
التدوير على ... المتساوية حول مركز العالم ... الذروة والحضيض ... جانب الحضيض
لا الاوج ... عن مركز العالم ... مركز العالم ومركز الخارج المركز ... مركز العالم
... مركز الخارج ... عطارد ... على ... مركز العالم ومركز المدير ...
على ... مركز العالم ومركز الحامل ... اشكال ... المتوازي ... مركز الحامل ... المنطقة التي
... اشكال ... المحاذاة ... اشكال ... ان ... سطحي المائل والممثل ... ان يكون
احد ... من الممثل والآخر ... مركز التدوير ... الحامل ... للزهرة دائما على العقدة
والمائل ... لعطارد دائما على العقدة ... الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما ... حركة ... بدوير
الزهرة من الراس الى الذنب ... الجنوب ... الشمال ... الجنوبي شماليا ... الى الشمال
وهكذا ... عطارد ... لهذا الانطباق والانفصال ... لم يذكروه البحث الرابع هذه دوائر ... ملاحظة
... اختلاف ... طول النهار ... دائرة الافق وهي الفاصلة بين الظاهر

من الفلك والحق منه فان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض فافق حقيقي والدائرة عظيمة والى وجه الارض فافق حسي والدائرة موازية من العظيمة
وهما متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم اي طرفي خط مر على الاستقامة في الشخص بمركز الارض وسعة ما بين الحسي الى المحاذي
والظاهر بالافق الحسي اقل من الخفي بمقدار ما يعرض بنصف قطر الارض وانما الحس بالتفاوت في فلك الشمس وما دونها اذ ليس للارض بالقياس اليه
قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فوق الارض تسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق
قطبي العالم انطبقت دائرة الافق على معدل النهار وكان الدور رحويا وذلك حيث يكون احد قطبي العالم على سمت الرأس وان كان غير قطبي العالم
كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين تسمى احديهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال
ووسط المغارب وتقاطعهما ان كان على زوايا قوائم سمي الافق افق الاستواء والا فالافق المائل ولا حد للافاق المائلة ومنها دائرة نصف
النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني سمت الرأس والقدم وبقطبي العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا خفاء في عدم
انعكاس التعريف اذ قد يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونهما سمتي الرأس والقدم اعني حيث ينطبق دائرة الافق على معدل
النهار وهذه الدائرة وقطباها نقطتا المشرق والمغرب [illegible] نصف المدارات اليومية الظاهر منها والخفي [illegible] فوق غاية
ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين تصل الى فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك اذا وصلت الى تحت الارض وتوهموا في سطح كل من
معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دائرة على الارض بان جعلوا الدوائر الثلث قاطعة للعالم فلا محالة يحدث على بسيط الارض
دوائر احداها يسمى خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الارض والشمالي منها والثانية تسمى افق
الاستواء وافق نصف النهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفي وبالتقاطع الدائرتين
يصير الارض ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين ويسمى الربع المسكون وان اكثره خرابا والثالثة تسمى خط نصف النهار
وهو الفاصل بين النصف الشرقي من الارض والغربي منها   ويسمى ما بين دائرة نصف النهار عرض البلد وهو قوس من دائرة نصف
النهار ما بين معدل النهار وسمت الرأس [illegible] ولا محالة يساوي ما بين افق البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع القطب في افق
الاستواء لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز العالم الى سمت الرأس والقدم يمر على المعدل ولا يبعد عنه وفي الافق المنطبق على معدل
النهار يكون العرض في الغاية اعني تسعين وفي غيرها يكون للبلد عرض بقدر ميل الافق عن المعدل فاذا احتاج الى ارتفاع الشمس في نصف
النهار يوم الاعتدال الربيعي او الخريفي [illegible] من تسعين كان الباقي عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف
نهار البلد ونصف نهار اخر العمارة في المغرب واعتبر اليونانيون المغرب لكونه اقرب الى نهايتي العمارة [illegible] واخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر المحيط الغربي
وعند بطلميوس جزائر الخالدات الواغلة في البحر [illegible] عشر درجات وهي [illegible] وعشرين فرسخا   ويسمى المعمورة ما لم يكن على
خط الاستواء وما بعد الله شمالا او جنوبا عمارة وافرط الحرارة ولم يكن حوالي القطبين عمارة لافراط البرودة ووقع معظم العمارة في الربع
المسكون بين ما يجاوز عشر درجات في العرض عن خط الاستواء الى ان بلغ العرض [illegible] معظم اهل الصناعة في التقدير سبعة اقسام
في العرض حيث ظهر لهم من تشابه الاحوال في الحر والبرد [illegible] الطول الى ما امتداده من الشرق الى الغرب وفي العرض
تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار الاطول [illegible] وكل من الاقاليم نحو من نصف مدار
مدار من خط الاستواء اشبه شيء بانصاف الدوائر ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالي اضيق ومبدأ الاقليم الاول حيث
العرض اثنا عشر درجة وثلث درجة والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون و
نصف والرابع حيث العرض ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس حيث العرض سبع وثلثون الا عشر والسادس
حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس وآخره حيث العرض خمسون
وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء وآخر السابع منتهى العمارة   مع خط الاستواء اشارة الى بلدان

خواص

خواص المواضع التي لا عرض لها والتي لها عرض اما التي لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فدور الفلك هناك يكون دولابيا لان مطلع
جميع المدارات اليومية تقطع الافق على زوايا قوائم كما تقطع الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار في جميع السنة متساويين لان الافق
منصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر فوق الارض من النهار مساويا للخفي اعني قوس الليل فان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المسير
بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كانت الشمس في النصف الاول [illegible] من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني التي من المغرب الى المشرق ابطأ
[illegible] الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع واذا [illegible] الى نصف المحيط كانت الثانية اسرع [illegible] الحركة الاولى ابطأ
فيتفاوت الحركتان في نصفي مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وسامت الشمس رؤوسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال رأس الحمل ومرة في
اعتدال رأس الميزان لان مدار الشمس [illegible] هو المعدل المار بسمت رؤوسهم وبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في انقلاب رأس السرطان
واخرى في انقلاب رأس الجدي ويكون غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ الشتاء فيكون لهم صيفان وشتاءان وبين كل
صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فيكون فصولهم ثمانية كل منها شهر ونصف تقريبا واما في عرض تسعين اعني
حيث يكون قطب العالم على سمت الرأس فدور الفلك يكون رحويا لكون معدل النهار هو الافق ولا مشرق في الافق ولا مغرب [illegible]
بل جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف نهار [illegible] جميع الجهات يمكن ان يبلغ الشمس [illegible] من السماء غاية الارتفاع
والنصف من الفلك يكون ابدي الظهور اعني الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الاخر يكون ابدي الخفاء فالشمس ما دامت
في النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهارا وما دامت في النصف الخفي منه يكون ليلا فيكون السنة يوما وليلة [illegible]
الشمس [illegible] واما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حمائليا لميل المعدل عن الافق في جهة القطب الخفي ومثل الافق عنه
في جهة القطب الظاهر ولهذا سميت الافاق المائلة والافق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير قائمة ويماس البعض [illegible]
يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد ويكون هو وما هو اصغر منه الى القطب ابدي الظهور [illegible] القطب الظاهر وابدي الخفاء [illegible] القطب
الخفي واما التي تقاطع الافق فان كانت في شمال المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الشمالي واصغر في العرض الجنوبي والقسي الخفية
بالعكس فاذا كانت الشمس في البروج الشمالية اعني من الحمل الى الميزان كان النهار اطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسي الظاهرة اعظم
وكان اقصر في العرض الجنوبي لكونها اقصر واذا كانت في البروج الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اي كان النهار في العرض الشمالي
اقصر وفي الجنوبي اطول [illegible] وان كانت المدارات التي تقاطع الافق في جنوب المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر
في الشمالي فعند كون الشمس في البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكثر لازدياد
ارتفاع القطب الظاهر والمدارات [illegible] وازدياد [illegible] الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفي والمدارات التي عنده
[illegible] على الظاهرة ويكون تزايد النهار [illegible] الى رأس السرطان الذي يلي القطب الظاهر وتناقص النهار وتزايد الليل
الى رأس المنقلب الاخر ويكون نهار كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كنهار اول السرطان لليل اول الجدي وبالعكس   خاتمة [illegible]
ما ذكروا من علم اجرام السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام امرها [illegible] الامارات ودل [illegible] من غير اختلال كانت
من القواعد الشرعية والعقائد الدينية [illegible] على اصل [illegible] الصانع موجبا لا مختارا [illegible] في غاية الفساد [illegible]
[illegible] الكواكب والاوضاع [illegible] في عالم الكون والفساد [illegible]
عن اللون والحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة [illegible] ان ما يشاهد السماء ازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل
كدرا والمشتري ابيض والمريخ احمر [illegible] زحل بارد يابس [illegible] والمريخ حار يابس وكذا [illegible]
في كتب الاحكام اجابوا بان الزرقة [illegible] السماء وسواد القمر [illegible]
بل [illegible] الكواكب [illegible] بالكسوف [illegible] الانفعال [illegible] الكواكب والاوضاع

ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف [illegible] اورد عليهم ان بعض الاجرام الكوكبية [illegible]
لا [illegible] الكواكب [illegible] الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم [illegible] اسباب [illegible]
ان يكون عائدا الى اسباب [illegible]
وان كان [illegible] فقد سقط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة [illegible] الى ان تكون اختلاف الحركات والاوضاع
[illegible] الى [illegible] والافلاك [illegible]
على النظام المخصوص [illegible] من قبيل الحركات الارادية [illegible] من النفوس الفلكية [illegible]
[illegible] بان الحركة الارادية [illegible]   [illegible]
البسائط العنصرية المعول عليه من اقوال الفلاسفة اربعة النار والهواء والماء والارض لان المشاهد [illegible]
التركيبات والتحليلات [illegible] ان الاجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة [illegible]
[illegible] اجتماع الاربعة [illegible] الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد [illegible]
من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هي النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة
هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض [illegible] الكيفيات الاربع [illegible]
وكل منهما [illegible] العنصر اما حقيقي او [illegible] وكل منهما اما على الاطلاق او على الاضافة [illegible]
من [illegible] هو النار [illegible] هو الهواء [illegible] الكثيف [illegible]
[illegible] الاشكال [illegible] للاشكال [illegible]
[illegible] الامام [illegible] المباحث [illegible]
[illegible] التركيب [illegible]
الاربعة [illegible]   [illegible] هذه الاربعة
[illegible] النار [illegible] الهواء [illegible] الماء [illegible] الارض [illegible]
[illegible] النار والارض [illegible] الماء والارض [illegible] النار والهواء والارض [illegible]
[illegible] الهواء والماء والارض وان النار هواء [illegible] الحرارة [illegible]
العناصر [illegible] الكيفيات المذكورة [illegible] النار [illegible]
[illegible] الكرة النارية [illegible] القواعد الاسلامية [illegible]
[illegible] النار [illegible]
[illegible] النار [illegible] الارض [illegible]
والنار [illegible] الحرارة [illegible] الرطوبة [illegible]
بل [illegible] حرارة الهواء [illegible]
[illegible] الارض [illegible]
[illegible] الماء والارض [illegible] النار حارة [illegible] رطبة [illegible]
[illegible] الاشتراك في اللوازم [illegible] بالشدة والضعف [illegible]
[illegible]   ثم اختلفوا [illegible] هذه العناصر [illegible] جميع المركبات العنصرية [illegible]

بالمواليد اعني المعادن والنبات والحيوان [illegible] في تركيب [illegible] من هذه الاربعة وفي التحليل [illegible] الهواء [illegible]
نشاهد انه اذا احترق الماء [illegible] والتراب [illegible] الهواء [illegible] حرارة من الشمس [illegible] النبات [illegible]
عليه من [illegible] الى ان يكون منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة لم يحدث [illegible]
[illegible] التحليل [illegible] في القرع والانبيق [illegible]
[illegible] اجزاء [illegible]
[illegible] السابقة عن التفرق والانفصال [illegible]
[illegible] ان شان الحرارة تفريق المختلفات [illegible] النارية [illegible]
[illegible] النار [illegible] الاجزاء [illegible] الصورة النوعية [illegible]
[illegible] الاجرام السماوية [illegible]
[illegible] العناصر [illegible] النوعية
[illegible] الصور [illegible]
[illegible] النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربعة
[illegible] من النار والهواء [illegible] الهواء والماء [illegible] الماء والارض [illegible]
[illegible] من النار والهواء [illegible] الهواء والارض [illegible] النار والارض
[illegible] الكون [illegible]
[illegible] من الاربعة [illegible]
[illegible] الماء [illegible]
[illegible] الهواء [illegible] الماء [illegible]
[illegible] الماء [illegible]
[illegible] الهواء [illegible] الماء [illegible]
[illegible] الماء [illegible]
الثالث [illegible] النار [illegible] الحرارة [illegible]
[illegible] النار [illegible] الفلك [illegible]
[illegible] النار [illegible]
[illegible] الشهب [illegible] الفلك [illegible] الهواء [illegible]
[illegible] الفلك [illegible]
[illegible] النار [illegible]
من الفلك [illegible] الهواء [illegible]
[illegible] الماء [illegible] النار [illegible]
من الدخان [illegible] الارض [illegible] النار [illegible] الدخان [illegible]

الاجزاء النارية وتصعده من اليابس من حيث انه يابس يكون احفى حركة واشد نفوذا واوجها الطبقة الزمهريرية البارده جدا التي الطف

الصاعدة اليها من المطارح اذ انعكس الاشعة الحاصل من انوار الكواكب وتحتها الطبقة المجاورة للارض التي تسخن بانعكاس الانوار من

مطرح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هي المحيط بالارض ولم يبق على طرفها لتنشق اذا انار الاشعة مخالطة الاجزاء الارضية

بالعذوبة والملوحة والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية قلة وكثرة واما الارض فلها طبقات احديها البرية التي انكشف بعضها

من الماء وهي تحت سرادق الشمس والكواكب في بعضها تحت الماء والثانية الطبقة الممتزجة من الماء والتراب

سحابه مكفى مرجح الى خلاف جهة هذه الرياح وانكار هذا عنده من حسن انكار الحس [illegible] الذي على العمود من الى [illegible]

عند اصحابه [illegible] ولعمري ان النصوص الواردة في [illegible] امثال هذه الاثار الى القادر المختار [illegible] الى ذكر [illegible] لكن من لم

يجعل الله له نورا فما له من نور   القسم الرابع شروع في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام في فصل [illegible] على [illegible]

في المركبات التي لها مزاج وقدم مقدمة لبيان [illegible] المزاج واقسامه [illegible] الى الاقسام الثلثة [illegible] المعدني والنبات

والحيوان [illegible] الكلام [illegible] قانون [illegible] المزاج [illegible] على طريق [illegible] بان [illegible] متوسطة [illegible]

حادثة من تفاعل العناصر [illegible] الاجزاء [illegible] سورة كل [illegible] الاربع [illegible] المتوسط [illegible]

اجزاء العناصر [illegible] في [illegible] حسن [illegible] المزج [illegible] الى ذكر المتوسط [illegible]

عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح [illegible] المتوسط [illegible] الكيفيات المتضادة [illegible]

الى الجزء البارد [illegible] وكذا في الرطوبة واليبوسة [illegible] الاجزاء [illegible]

لكن [illegible] عبارة [illegible] القانون [illegible] المزاج [illegible] كيفية [illegible] متضادة موجودة

في عناصر [illegible] الاجزاء [illegible]

[illegible]

واقربها الى الاعتدال الحقيقي يوجد في شخص ما غاية الاعتدال من صنف ما غاية الاعتدال في من [illegible] وهو ان لم يكن الاعتدال الحقيقي
الذي ما يرد على الاعتدال الحقيقي حتى انه لما اعتبر فيه [illegible] بالعنصر الحار والبارد جميعا بان [illegible] احدهما على الاخر [illegible]
لان [illegible] ههنا ابعد من كيفيات العناصر [illegible] النسبة [illegible] في الكيفيتين [illegible] بالكيفيتين
المتضادتين على الاعتدال الحقيقي بالنسبة الى [illegible] من اعدل احواله [illegible] بالعكس [illegible]
هناك [illegible] متوسطة [illegible] ما دامت النسبة محفوظة وان كانت المقادير مختلفة واختلفوا في اعدل [illegible] فقد اتفقوا على انه اذا اعتبر [illegible]
كان اعدل الامزجة على ما قال الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف فلا بد ان يكون اشرف [illegible] الوحدة والبعد عن [illegible]
والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافعال المتضادة التي تعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها
الرطوبة كالادراك واختلفوا في اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات [illegible] ابن سينا سكان خط الاستواء [illegible]
احوال [illegible] الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس صيفهم شديد الحر لان الشمس [illegible] سمت رؤوسهم [illegible]
الميل [illegible] البعد عن معدل النهار [illegible] عند الاعتدالين [illegible] عند الانقلابين والاشتاء شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمت رؤوسهم [illegible]
المتفاوت بين صيفهم وشتائهم [illegible] كل منها [illegible] من كون الحصول هناك [illegible] فالشمس [illegible]
[illegible] من حاله متوسطا [illegible] وكانه في الربيع دائما واستدل الامام على فساد هذا الراي بوجوه احدها ان الشمس مسامتة
رؤوسهم في السنة مرتين [illegible] لا تبعد عن [illegible] باكثر من ثلثة وعشرين جزءا [illegible] غاية الميل الكلي فهم دائما في الصيف او [illegible]
حرارتهم مفرطة [illegible] في زمان يسير [illegible] والصيف عندنا [illegible] الشتاء [illegible]
ان [illegible] سريع الزوال [illegible] وسخونة الهواء [illegible] البلاد ذوات العروض [illegible]
النهار اطول من الليل [illegible] والسبب الدائم [illegible] ضعيف قد يكون اكثر تاثيرا من [illegible]
زمان وصول الشمس الى اول السرطان [illegible] خط الاستواء [illegible] على غاية البعد عن سمت [illegible] اربعون [illegible]
[illegible] على غاية القرب [illegible] على السواء [illegible] خط الاستواء [illegible]
وجعل العلة من اسباب البرودة [illegible] هذا كلامهم [illegible] وجوابه [illegible]
النهار على الليل [illegible] لان طول نهارهم [illegible] ست عشرة ساعة [illegible] ثماني ساعات [illegible] خط الاستواء [illegible]
على السواء [illegible] الحر والبرد [illegible] خط الاستواء [illegible]
عند كون الشمس [illegible] الاعتدال [illegible]
وان كان على التدريج والحق [illegible] ضعف هذا الجواب وكذا الاستناد [illegible] الى الاسباب الارضية [illegible]
كون سكان خط الاستواء اعدل الاصناف [illegible] الاعتدال الحقيقي بالنظر الى اوضاع العلويات [illegible]
من حار او بارد [illegible] من الاعتدال الحقيقي الذي هو [illegible]
من الاوائل وكثير من المتاخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع استدلالا بالاثار [illegible] على الشيخ [illegible]
اعتراضين احدهما ان [illegible] والتناسل [illegible] الكلام انما [illegible] اعتدال [illegible] الذي هو [illegible]
لا الحقيقي الذي [illegible] المعتدل [illegible] الاعتدال الحقيقي [illegible]
الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي [illegible] خط الاستواء [illegible] الاقليم الرابع [illegible]
[illegible] الى الاسباب الارضية دون اوضاع العلويات [illegible] خط الاستواء [illegible]
[illegible] الاقليم الرابع [illegible] ولا يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على [illegible]

القطبين
حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا المتوسط ههنا توسط [illegible] من اسباب الحر والبرد [illegible] قرب المسامتة وبعدها [illegible]
[illegible] على السواء [illegible] دائما [illegible] وانما [illegible] الاعتدال [illegible] الحر والبرد [illegible]
الجنوب والشمال [illegible] واما المباحث [illegible] عن مقدمة العلم [illegible] من الاقسام الاربعة المترتب عليها الكلام [illegible]
على التفصيل وهو [illegible] المركبات التي لها مزاج [illegible] وهي ثلثة [illegible] ان تحقق فيه [illegible]
الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم [illegible] فهو المعادن [illegible]
والنبات والمعدن بل ربما يدعى حصول الشعور والارادة للنبات [illegible]
[illegible]
الفلسفة [illegible] عن الاعتدال الحقيقي [illegible] من التدريج [illegible]
الاسفل الى حد الضعف [illegible] وكذا النبات [illegible] من المعدن [illegible] ومن النبات [illegible]
[illegible] والمراد [illegible]
مبدأ الحس والحركة [illegible] النبات والمعدن كبعض اجزاء الحيوان [illegible] كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ [illegible]
[illegible] على اسم النبات والمعدن [illegible] المبحث الاول اقسام المعادن
[illegible]
[illegible]
[illegible] الطول والعرض والعمق [illegible] والزيبق [illegible]
[illegible] الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس [illegible]
[illegible]
[illegible] الزيبق والكبريت
[illegible]
الزيبق والكبريت [illegible]
[illegible] من معدن [illegible]
[illegible] الزيبق والكبريت [illegible]
[illegible] الكبريت [illegible]
[illegible] الزيبق والكبريت
[illegible] الزيبق [illegible]
[illegible] الزيبق [illegible]
[illegible] الذهب والفضة [illegible]
[illegible]
[illegible] الذهب [illegible] الرصاص [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] الصور النوعية

والصور [illegible] من كل وجه [illegible] مبادي لهذه الخواص والاعراض وان [illegible] الحقائق وتفاصيلها [illegible]
موقوف على العلم بذلك وانه لا يمكن العلم [illegible] المواد على وجه [illegible] الاسباب [illegible] على التفصيل [illegible]
[illegible]
[illegible] والثاني [illegible]
[illegible]
[illegible] والثالث [illegible]
لا ينطرق [illegible]
[illegible]
[illegible] والرابع اي الذي لا يذوب ولا ينطرق [illegible]
[illegible] والخامس اي الذي لا يذوب ولا ينطرق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة [illegible]
[illegible] الارض [illegible]
[illegible] الجواهر المعدنية [illegible]
[illegible]
[illegible] الذهب والفضة [illegible]
[illegible]
الاجزاء [illegible] الزيبق والكبريت [illegible]
[illegible] الذهب [illegible] الزيبق والكبريت [illegible]
على [illegible] خاتمة هذا البحث شريف [illegible] اجسام [illegible] الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منها [illegible]
الغريبة جعلها خاتمة لبحث المعدنيات [illegible]
[illegible] الذهب [illegible] الماء [illegible]
[illegible] في الوزن [illegible] من الفضة [illegible] من الذهب [illegible]
[illegible] الحديد [illegible] الحديد [illegible] الميزان
[illegible] مثقال [illegible] مثقال من الذهب [illegible] الاجسام [illegible] الميزان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الماء [illegible]
[illegible]
وجعل [illegible] الميزان الذي [illegible] مقدار الماء الذي يخرج من الاناء وهكذا كل من الفلزات والاحجار [illegible]

من [illegible] الماء وكان ذلك [illegible] في فصل [illegible] الحكم [illegible] اختلاف احوال البلدان
والفصول [illegible] معرفة مقدار الماء الذي يخرج [illegible] الاناء بانه مثقال من كل من الفلزات والاحجار [illegible]
الحجم والثقل [illegible] كان حجمه اكثر [illegible] واذا اسقط [illegible] من كل وزنه في الهواء كان الباقي وزنه في الماء
[illegible] مثقال [illegible] الماء الذي يخرج من الاناء [illegible] الجسم [illegible]
مساو [illegible] الماء الذي يخرج من الاناء بانه
مثقال من الذهب [illegible] الفضة [illegible] الفلزات التسعة [illegible] مثقال من الذهب [illegible]
الياقوت [illegible] مثقال [illegible] الهواء [illegible]

المبحث الثاني [illegible] من المعادن شرع في النبات ترقيا الى الاكمل فالاكمل والاعدل فالاعدل [illegible] النبات بزيادة اعتدال
[illegible] في الحيوان [illegible] بعض الاعضاء والقوى [illegible]
[illegible]
[illegible] كالورق والزهر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
فما حصل له كمال الاستعداد [illegible] الغذاء [illegible]
كاللحم والخبز [illegible] الكيلوس [illegible] الدم [illegible] الغذاء

ما هو بالفعل اعني حس ما يصير جزءا من العضو بالاحالة ... الجوهر ومع ذلك كله لما لم يتم الجوهر واللون والقوام والتصوير ...

احدها بيان وجود هذه القوى وثانيها بيان تغايرها اما الاول فيدل على وجود الجاذبة في المعدة حركة الغذاء من الفم الى المعدة ...

والانسان المعلق ... على خلاف الطبع وعدم الشعور ... من خارج ...

[illegible]

الى صل كوات مضموم البعض الى البعض الا متى بعض الاعضاء وترتيبها على جسم واحد لكون المخ رطوبا سيالا لا يحفظ الوضع
والترتيب فان قلنا انا نسلم اختلاف اثار القوة العديمة الشعور في المادة الواحدة لو لم يعد القوة المنفصلة فيها اجزاء واجساما
موادا للاعضاء قلنا سيعود الكلام الى القوة المنفصلة فان اعترفوا بان القوى في مرتبة الوسائط والالات لا الفواعل المؤثرة
والمؤثر انما هو القادر المختار الفعال لما يشاء فقد اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك
بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع في بدن الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني اما من جهة
فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها وقد اجاب عن الاول بانه مطبوع وانا نمنع لو لم يكن ذكر ما ذكرنا
بل انه خلق الذكر او وجد كذلك وعن الثاني بانه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المني فلا خفاء في انه من اجسام مختلفة
الطبايع وح يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الاجزاء
واما الاعتراض فقد يورد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة قوى للنفس والات والنفس يحدث بعد حدوث
المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذي الالة وجعلها سببا
مستعملا اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما هو راي بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو
راي بعض المليين ان ذكر انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفس الام
بالذات لنفس الناطقة كما هو راي البعض او من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت كلامهم مضطرب وذكر على ما يشعر
ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفي انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم
يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول النفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء
ونقل عن ابي سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين من نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفس الناطق
وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب استعدادات الحاصلة لمادة الجنين وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل
حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي
ولا يجتمع قواعدها وذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني
مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية
ثم ان المني يتزايد كما لا في الرحم بحسب الاستعدادات المكتسبة هناك الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب
الغذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها الافعال
وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن
ويتكامل الى ان تصير مستعدة لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل [illegible] وقد شبهوا ذلك
في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها بالنار التي تحدث في الفحم من نار مشتعلة تجاورها ثم يستولي على الفحم تلك الحرارة فيستعد لان يتجمر
فيستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار التي ورث منها الحرارة الحادثة في الفحم كالصورة الحافظة والاستعداد للجمر كمبدا الافعال النباتية
كمبدا الافعال الحيوانية والاشتعال نارا كالنفس الناطقة وكما ان كل ما تاخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد
متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على السلك الاخير وفي علاقة مراتبها نفس [illegible] المولد ويقتضي
ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المعدن هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر
والى حفظ المزاج هو نفس المولود ثم لم يرد رد بعد ما كان كلامهم في باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع اليقين وقع مترددا في
مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة بحسب الذات ام بحسب الاعتبار وتكون اختلاف الافعال والاثار راجعا الى اختلاف

الالات والاستعداد كما مثلا يفعل الغاذية النمو فيها اذا كان الوارد زائدا على المتحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير منيا وحاصلا في الانثيين
ويعرض لافعالها قوة او ضعف بحسب بعض الاحوال والاسباب عائدة الى المواد والالات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا التفاوت في الحدوث
بان يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية ويبقى التغذية بعد وقوف التنمية والتوليد وما تقرر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو في الواحد الحقيقي
ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه القوى في النبات وكذا الحيوانية في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبدا لهذه القوى في النبات والحس والحركة ايضا
في الحيوان والادراك المعقولات ايضا في الانسان ومنها ان الغاذية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي عبارة
عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات مغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة تفعل الجذب
عند الايراد والهضم بعد الامساك والدفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقي هل هي قوة واحدة تفعل التحصيل والتشبيه
والالصاق ام هي ثلث متغايرة بالذات مبادي للافعال الثلثة ومال ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم اذ النفس القوى الثلاث
لا قوة اخرى تسمى غاذية لانه ليس هناك فعل اخر غير ايراد البدل والتشبيه والالصاق ومنها انه كيف يصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على
النظام المخصوص عن القوى التي هي اعراض قائمة بالاعضاء للقصور وانما هو بقدرة وارادة او على خصوصيات الاوضاع والصور العجيبة والاشكال
الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات سيما الحيوان فان العقل لا يكاد يذعن بصدورها عن القوى الطبيعية
سيما مقصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف وقد نطق الكتاب الالهي في عدة مواضع باسناد جميع ذلك الى الله تعالى
واشار الى دلالة على كونه [illegible] والفلاسفة ايضا لما رجعوا الى الغاية السليمة جوابان هذه القوى انما هي [illegible] باذن خالقها
القدير وموجدها الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم ان ما في المعدة والتنمية والتوليد من الحركات الى جهات مختلفة من الالصاق ومن التشكيلات
لا تصير بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة في البدن والنفس غافلة عنها [illegible]
ان الحيوانات التي لها نفس لا يدرك افعال هذه القوى وابدانها فاذن لهذا الادراك موجود اخر لهذه الانواع خارج الافلاك ان النبات
ليس بحيوان لان المراد به ما على فيه قوى الحس والحركة وانما الخلاف في حيوته فقيل هو حي لان الحيوة صفة هي مبدا التغذية والتنمية وقيل لا اذ الحيوة
صفة هي مبدا الحس والحركة الارادية واعترض بانا لا نسلم ذلك النبات غاية الامر انه اخفى العلم بحقيقته ومنهم من ادعى جعله فيه مستشهدا بالامارات
على الشعور ومنهم من بالغ في اتصافه بالادراك حيث اثبت له ادراك الكليات وهو الموجه بالعقل زعما منه ان ما شاهد من ميل اناث النخل الى بعض
الذكور دون البعض وميل عروقها الى صوب الذي فيه الماء وانحرافها صعودا عن الجدار الذي [illegible] لا يتاتى بدون ذلك وهذا [illegible]
الحكماء
المبحث الثالث لا خفاء في اشتراك القوى الطبيعية من حيث النبات والحيوان وان اشتركا بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع بان غاذية
الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف بالنوع غاذية عضو اخر فان الحيوان يختص بقوى اخرى مبادي الحركة
يسمى بعضها نفسا الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها في الانسان [illegible] سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لا بد له [illegible] ينتفع
ويلائمه وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب النافع وهرب من الضار وذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه
ليس في ذلك الاعتدال ولو كان فانما كونها موضعه لا يمكنه التحرك عن شيء الى شيء فيكون قوة الادراك والحركة ضائعا [illegible]
يتردد في ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة بمنزلة الحس [illegible] كل منهما الى ما تحته من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب
القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول ومنها الذاتيات والعرضيات عسير جدا في الحقائق الموجودة بالعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الاثار
والافعال الا بحسب الاضافات والاعتبارات لكون المخ مبدا التغذية [illegible] وقد ذهب بعض الاطباء الى ان [illegible] صنفا اخر من القوى يسمونه
القوة الحيوانية ويجعلونها مبدا القوى النفسانية من حيث انها [illegible] الاعضاء [illegible] لقبول الحس والحركة وافعال الحيوة
كجعل الغذاء بحيث يصلح للتغذية بدن الحيوان وحركات الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك بان
في العضو المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنعه من العفن والفساد وليست هي قوة الحس والحركة لفقدهما في المفلوج ولا قوة التغذية لفقدها في الذابل

لكن التي يسميها القوة الحيوانية واعترض عليه بوجهين احدهما انا لا نم انتفاء قوة الحس والحركة في المفلوج وقوة التغذية في الذابل لجواز ان يوجد القوة
ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان قيل [illegible] الشرط ووجد المانع لما ترتب حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون البعض الاثر شرطا او مانعا
اختصاصي بعض الافعال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا تكون مبدا الا لفعل واحد قلنا فاي حاجة الى ما ذكر من القوة
ان الحكماء معترفون باشتقاء النفوس في المفلوج والذابل وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص [illegible] النفس بالبدن والجواب ان
الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحيوة الحيوانية الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدا الحركات والاثار على
الحلفة او مبدا الادراك والحركة الارادي اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة لان الكلام في القوى التي يشترك الانسان وغيره من الحيوان
واما القوة الناطقة المدركة لان الكلام في القوى المدركة للكليات فسياتي في بحث النفس وكل منها الى ما تحتها من القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس للعشر [illegible]
في الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات ويعلم بالضرورة انها من الالات واما الباطنة فيثبت [illegible] على التفصيل [illegible] للعقل
بامتناع حاسة [illegible] من الظاهرة او الباطنة اذا امكن [illegible] شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا ينتقل [illegible] درجة
الحيوان الى درجة فوقها الا بعد استكمال جميع ما في تلك المرتبة [illegible] لكان حاصلا للانسان لانه اعدل [illegible] العالم
ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهي مستعدة له [illegible] الكمال [illegible] من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى
لكانت حاصلة للنفوس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فان من السعداء [illegible] حال ادراكه مغايرة للتعقل
اللذة والالم ومحلهما [illegible] يكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها بهذه المثابة [illegible] هذه الكيفيات
مغايرة لحالة التعقل [illegible] والجواب ان اللذة [illegible] الادراكات [illegible] ادراك حسي او عقلي [illegible]
المدرك كمال [illegible] المدركات [illegible] الحسيات [illegible] الاعداد والاوضاع والحركات والسكون
والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست [illegible] بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها
يستعين بالبعض او بضرب من القياس والتعقل اما الحواس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة سارية في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم
والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة
الاستواء [illegible] الغرض من خلق اللامسة دفع الضار وجلب النافع
في الحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس التي يصير بها الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان
يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة
الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة
خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي يستبقي الحيوة من المطلوب فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخرى على
الغذاء الموافق واجتناب الضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش
شهوة البارد الرطب والغذاء انما يكتنف بهذه الكيفيات اللمسية واما الطعوم فمطيبات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق او يختل ويبقى الحيوان حيوانا
اللمس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيها من
الحاد اللذاع فان الكبد مورد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع وكالرية فانها دائمة الحركة فتتالم باصطكاكها
وبعض [illegible] للابخرة الحادة ومصعد للابخرة فيتاذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات [illegible]
الحركات [illegible] الاعضاء [illegible] فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وما يرد عليه من المصاكة وانه كما ان القوة اللامسة
للفلك [illegible] زعما منه انها من توابع الحيوة والافلاك حية لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور [illegible] الضرورة والقول بانها [illegible]
الملائم ورفع المنافي ويكون وجوده في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز

ان يوجد لغرض اخر كتلذذها بالملائمة والاصطكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود اللامسة للعنصريات
بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل على نحو واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملائم وغير الملائم ففي غاية الضعف
وقال ابن سينا في تعددها المشهور على ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان [illegible] لا يستقل بذلك
على تعدد مبادئها وذكر ابن سينا في القانون اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في الشفاء يشبه ان يكون اللامسة عند قوم نوعا
اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدتها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب
واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في الة واحدة توهم انها في الذات واحدة وقال ايضا
يشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة ويختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة
التي بين الحار والبارد والقوى مما لا تشترك جميع الالات بالسوية فتجتمع في واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن كله لاستنادهما على اللسان
لظن مبداهما قوة واحدة فلما تفرقا عرف حكمهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة من هذه القوى الة يخصها بل يجوز ان يكون الة واحدة مشتركة لها ويجوز
ان يكون هناك اعضاء في الالة غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك
فلم لم يحصل قوى كثيرة فالجواب انه يدرك الاول هو الصوت وهذه اعراض له [illegible] بخلاف اللمس فان كل واحدة من المتضادات يحس لذاتها لا بسبب الاخر وكذا
السؤال في الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهر اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها تضاد واحد بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة
نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة والكل واوجب ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة سمي بالشعور والتمييز
والمستخير بان دعوى تنوع التضاد في الملموسات ان كانت من جهة ان نوع الملموس [illegible] نوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت
بالنظر الى نفس التضاد فلا يتم بدون برهان او توقف ومن سخف الكلام ما قيل ان [illegible] الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين
الكيفيات الواقعة الحادثة من تفاعلها كالروائح والالوان والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس [illegible] المدرك
بالحس [illegible] المتضادات كالحرارة والبرودة دون المضاد فانه من العلم [illegible] منع تعدد اللامسة بعدد انواع التضاد وجوزوا
ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض والسامعة [illegible] افعالا مختلفة من مبدا واحد بالذات والاعتبار ومنها الذوق
وهو تالي اللمس المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهي الغذاء واختياره ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة
لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الالة المسماة باللعبة بشرط خلوها عن
الطعم والا لم يؤد الطعم بصحة كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذي الطعم [illegible] ثم تغوص في اللسان حتى
يخالط اللسان [illegible] او بان تحمل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم [illegible] من غير مخالطة على الاول يكون الرطوبة واسطة
جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني [illegible] بكيفية هو الرطوبة ويكون بلا واسطة
والمائع اللساني [illegible] المطعومات [illegible] ذوق [illegible] الحس [illegible] بدونه وتركيب
من الكيفية الطعمية ومن التاثر اللمسي شيء واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع تفريق واسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تفريق
بلا اسخان وكالقبض فانها طعم مع تجفيف وتكثيف ومنها الشم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي
الرائحة الى الة الشم وقيل بتحلل وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل بتخلل ذي الرائحة [illegible]
من غير ان يتحلل الى الهواء ولا يتحلل وانفصال اجزاء ورد الاول بان العلق من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير انتقاص في وزنه
وحجمه فلو كان الشم بالتحلل وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب بها الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويعبق
بالكلية [illegible] الاول ازمنة متطاولة [illegible] ان الشم لو لم يكن بالتحلل وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من
ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيج من الدلك والتحلل ذكى للروائح ولما كان البرد الشديد [illegible] لفاحة لكثرة الشم اللازم [illegible]

بواسطة الآلات الا ان كل منها بالتها الى حد ما والملزم كونه محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم [illegible]
ومنها الى الحافظ هي الموهوم كاتصال الحس المشترك بوجه تغاير ما ان قوة العقل غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور [illegible]
اي ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه [illegible] عن الاحساس الاستيراد للصور بعد الغيبة [illegible]
والمتخيلة [illegible]

[illegible]

[illegible]

ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس ... [illegible]

الادراك ... [illegible] ... الى الحس والعقل ... لما كان ادراك الجزئيات ... [illegible]

[illegible]

المبحث الخامس

قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ ... [illegible]

[illegible]

المقصد الخامس في الالهيات اى المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته

والمعرفة لاهوتية وافعاله واسمائه فلذا اجعل ستة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى

بمعنى انه ذاته يدل على سائر الذوات وطرق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا

فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده ... الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم ... وجود حادث وكل حادث

محدث ... الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب

مبنى على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور او التسلسل والمتكلمون ...

من الممكنات كان اثبات القدم اثباتا للواجب ... ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث ...

الحركات والاوضاع الفلكية ... في مسئلة حدوث العالم ... دون العلل

اى لسبب وجود المجموع ومنع عدم الوجه الراجح ان العلة التامة للحادث التجارية له فى آن حدوثه ضروره امتناع تخلف المعلول
عن العلة او لعلة علتها لو لم يكن واجبا او مستلزما علته لزم الخ لانها لو كانت ممكنة تمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا يكون
تامة لاحتياج الى تلك العلة الخارجة بعينها وقد فرضناها تامة هف واما ان لا يكون لها علة من خارج وح اما ان يمتنع وجودها قبل
ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين
بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلان الطرف ان تعلق بوجود العلة فلا نم على التقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق بالامتناع
فلا نم على تقدير الامكان لزوم الترجيح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك فى دفع ما توهم من امتناع الحادث فى الازل ثم امكانه واما ثانيا
فلان ما ذكره لو جرى فى العلل التى ما اشتملت على الواجب وكذا فى العلة التامة التى يكون بعض الواجب لكن بالنظر الى وجود
الحادث **قوله** البحث الثانى قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين ... وههنا يشير الى وجوه اقناعية الى كونه مشهورا
التى لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بذلك ... فى اثبات ما هو معظم المطالب لعالمه بان ذلك انه لا يشكل احد فى وجود عالم
من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفى اختلاف صفاتها ... لها واحوال وقد ...
بذواتها وصفاتها الامكانها وحدوثها على وجود قديم قادر حكيم وهى اربعة طرق هى الشايعة فيما بين الجمهور ... واشير اليها فى ...
مواضع من كتاب الله نحو ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر ... لقوم يعقلون وكقوله
ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر وكقوله سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم وكقوله ثم خلقكم من ... وكقوله
ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك ... الى الاستدلال بالعالم الاعلى من
الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وغيرها
والاثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد على
... مبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضرورى يشهد به
الفطرة وان فاعل العجائب والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب ... فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس
والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شئ ولا يفتقر هو الى شئ بل يكون وجوده لذاته ...
الدليل من الاقناعيات ... ذهن العاقل ...
الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فالكلام فيه اول بان يكون قادرا حكيما ولا ينتهى ...
لظهور بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى ولهذا ... فى كثير من المواضع بان تلك الآيات ... لقوم يعقلون
ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ واليه المنتهى و ...
والنهى وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات ... من المنزل كقوله تعالى ولئن سألتهم من
خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك ... بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور ...
الجمهور من المعترفين بالنبوة ... الاستدلالات الخفية ...
قال البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير افسماء ذات الابراج وارض ذات الفجاج لا تدل على اللطيف
الخبير ... وجود الصانع ...
انه مبدع حكيم **قوله** البحث الثالث الحق ان الواجب ... الذات ...
... فمثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات ... الذات ...

من المحتاج الى الواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى المحل لتقومه اذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن مستغن عن المحل
او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على التحقيق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او الفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم
او الجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا القدماء منهم في هذه التنزيهات مسلك آخر وهو نفي الجوهرية والعرضية لان الجوهر اسم لما تركب
منه الشيء والعرض لما يحصل لبقاؤه وان كان تصريح الشاهد ان كل جوهر فهو قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل
قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهر الشرف اي اصله وهذا
الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اي يزول ويعرض لفلان امر اعتراضه في بعض امره اي شيء لا قرار له ولا دوام ومنه
العارض للسحاب ومن هنا لا يجعلون الصفات القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق الثاني ان كل
جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سيأتي الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين
كالحركة والسكون ونحوهما فاما ان لا يتصف بشيء فيلزم انتفاء لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما
ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم افتقار الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص الرابع انه لو كان جسما لكان
متناهيا لما مر من تناهي الابعاد فيكون متشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم واما ان يكون على جميع الاشكال
وهو محال او على البعض دون البعض فيحتاج الى مخصص فيلزم الافتقار او لا لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصافه بصفات
دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة
على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نفي الحيز والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز
بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة وامتناع المتحيز
الى الغير فيكون ممكنا فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لامكان الخلاء فالمستغنى عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه
بطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض ان الواجب هو الممكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان
الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغي كالقاذورات
فاما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح موقف واما المخالفون اجراء اسم الجوهر على
الموجود المخالف للموجودات اللغة ولما تقدم من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود والقائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح
شائع فيما بين الحكماء فمن ههنا وقع في كلام بعضهم اطلاق الجوهر على الواجب وفي كلام ابن كرام ان الله تعالى احدي الذات احدي الجوهر
ومع هذا لا ينبغي ان يجترئ على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود لما سمعنا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلايهامه ما عليه
الجسمية من كونه جسما بالمعنى المشهور وما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم على ما سيجيء واما القائلون بحقيقة الجسمية والحيز
والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة يلتزمونها وعلى ظواهر آيات واحاديث ستنبه لها اما الاول فكقولهم كل موجود جسم
او حال في جسم والواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال في المتحيز
فيتعين كونه متحيزا كما مر وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم او منفصل عنه واياما كان يكون في جهة منه وكقولهم اما داخل في العالم فيكون
متحيزا او خارج عنه فيكون في جهة منه ويدعون في صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيبها
عن النفي والاثبات او المساوي لنقيضه والطبع كثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني
وكذا باقي القسمة المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد
والمكابرة او على ان الوهميات كثيرا ما تشتبه بالاوليات واما الثاني فكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله ... على

على العرش الرحمن استوى اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه يد الله فوق ايديهم وليصنع على عيني والسموات
مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فحكم باسلامها وكقوله ان الله ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا وان الله خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار وقلب المؤمن
بين اصبعين من اصابع الرحمن حتى بيدو نواجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات
عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ونفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق
للوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او نأولها تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير
وشروح الحديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون في العلم فان قيل اذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة
فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك
وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقية المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية
التأكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى
العلو عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي
ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى اصلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه
وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى
السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط
الانوار ونزول الامطار موقف تنبيه لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس
الظاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والحزن والغضب ونحو ذلك مما هو من
توابع المزاج والتركيب وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس وكان البعض منها تغيرات وانفعالات
وما يوصف الله تعالى به ويثبت الحكماء اللذة العقلية لانه كالاته امور ملائمة له مدركة له فيبتهج بها واعترض بانا لا نعرف
ان هذه التي نسميها اللذة هي نفس الادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة له عند ادراك الملائم فغير
مسلم وانما ذلك في ادراكنا دون ادراكه فانها تختلف بحسب ما ذكر واعلم ان بعض القدماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق
اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرها على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كان
المعنى المشترك بينه وبين غيره فيما على السواء ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات
انما حرم ذلك اتباع للاذن من اطلاق اسم الموجود واما الامتناع عن اطلاق الاسم فبسبب كثرة المتكلمين كان معناها
الى نفسه فقال ما هذا الشيء اي غير انسي فكلموا ما روي ان ابا حنيفة رحمه الله كان لا يسمي الله الا بما سمى به نفسه لا
الاصول ليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يمنع من اطلاق لفظ الاسم بغير
اخراوله لا يعلم غيره فان ما قد يتوسل الا عين الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله ان سألنا سائل عن الله
تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات
ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما كنهه فهو متعال عن المثال والجنس موقف المبحث الثالث الواجب لا يتحد
بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع الاثنين فلا تلزم كون الواجب عين الممكن والممكن هو الواجب وذلك يخ
بالضرورة واما الحلول فلوجوه اما الاول فلان الحال في الشيء يحتاج اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في
جوهر او صورة في مادة كما هو راي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل

انه يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام الى حلول الجسم في المكان الثاني
انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك فيكون محتاجا الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم
انقلاب الغني عن الشيء محتاجا اليه هكذا قرر الامام ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان يوجب ذاته
ذلك المحل والحلول اذ يوجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عن المؤثر لا يوجب احتياجه اليها
وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لانا لا نعلم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الحيز المعين مع عدم
احتياجه في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه ولا شيء
من المحتاج بالذات كذلك الثاني وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظ واعترض بان عدم الاستغناء
بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات فلا يلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون كلا من الغنى والاحتياج عارضا بحسب
امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة
ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله ورد
بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج فلا ينافي الحلول الثالث ان الحلول في الغير لو لم يكن صفة كمال
وجب تنزيه الواجب عنه وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل في شيء لزم
تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري
فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص
الناعت الخامس انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر
الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس انه لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر
الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين لجاز حلوله في احد الاجسام دار ولما لا نحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة
وهو باطل بالاتفاق موقف والقول بالحلول بعينه كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على
الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفات عن الذات والاقوال التي تذهب اليها او هام الحلول في
هذا الفصل نابية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والجلي الذي يقول بهم
نصارى وتسمى منتسبون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم
والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن والروح القدس على ما يقولون ان الاقنوم قدس وتعنون بالاقنوم
القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم
والحياة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكأنهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان
الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق
كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية
ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس
مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير
ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني
كجبريل في صورة دحية الكلبي وبعض الجن والشياطين في صورة الاناسي ولا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض
الكاملين واولى الناس بذلك علي واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلذا كان ...

تصدر عنهم من العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن
في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله تعالى فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية
ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد
الرأيين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول والاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى
سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى
في الوجود الا الله وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي حتى احببته فاذا
احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحينئذ ربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور
العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان
ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق الثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا
وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة
ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق
العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد موقف المبحث الرابع الجمهور على ان
الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة
بعد ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت ورازقا لعمرو الموجود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بان هذا الشيء
وقادرا عليه وكذا بالاحوال المتجددة بعدما لم تكن كالعالمية المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجيء فمتحقق
وكذا اقتضى ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه
اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان وفاعلا له عالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته
آمرا بالصلاة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فكقولهم بحدوث المريدية والكارهية لتجدد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية
لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فبان الله تعالى مضاف
الى الحادث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ان المتنازع
وهذه الشبهة هي العمدة في تمسك المجوزين فلا تكون واردة في محل النزاع وقد يتمسك بان المقتضي لقيام الصفة بالواجب كونها
صفة صح القدم والحادث واما خصوص القديم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصح جزءا للمقتضي وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون
الخصوصية ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكون امرين متخالفين مشتركين في مفهوم الوصفية ولو سلم فيجوز
ان يكون القدم شرطا والحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل
بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به
يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله
شرطا لحدوث هذا الكمال او ذلك كما يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا
بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار الكمالات ههنا فلا يكون
نقصا واجيب بان القدماء جاعلة بالضرورة والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد
وبان الواجب على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث
في الازل فيكون خاليا عن كل فرد فيكون ناقصا في الازل وهو المتفق عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال ...

ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نعل لمشارع وان اريد التغير في الواجب او تاثره وانفعاله عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كالة مثلا حقا الا [illegible] فراد منه ما كل ما فيه نقصنا الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث لو صف الحادث في الازل اذ لو امتنع لتحقق الانقلاب الى الجواز و جواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيستلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليستلزم جواز ازلية الحادث والاحتمال في الازل جواز ازلية الحادث مع امكان التوحد في الازل لا ازلية جوازه يصح ان يكن في الازل وجود و هو الحادث وهذا كما تعالى لم قابلية الا له لايجاد العالم محققة في الازل بخلاف قابلية لايجاد العالم في الازل اي يكن في الازل ان يوجده و لايكن لن يوجده في الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث شرط الحدوث والافلا احتمال في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولما عول الخصم على ذلك الملازمة فلو جهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث و لاشيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجودا كان او عدما فلا نسلم ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلق على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم و امتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم الخلف وقد عرفت الفرق

قوله الفصل الثالث في الصفات الوجودية لا خفاء ولا نزاع في ان اتصافه تعالى بالسلبيات مثل كونه ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي العظيم والاول والآخر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كون العالم والقادر فعندنا اهل الحق لصفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حيوة وكذا في السميع البصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا التوسط حرز عن القول بتعدد القدماء [illegible] ان يقال صفاته قديمة وان كان تسامحا بل يقال هو قديم بصفاته واثروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير والحق اعلى انها لا توصف بكونها اعراضا وفي نفي القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل البدع والاهواء ويسمون القائلين بها بالصفاتية ثم اختلفوا فقيل هو حي عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هي احقية صفاته ومثل السمع والبصر والعلم وكلام الامام الرازي في نفي الصفات ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالية قد كثرت الكلمات في هذه المسئلة والبحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم وله تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يقال ان المتعلق هو العلم او العالمية فيكون هناك امور اربعة او كلاهما فيكون امورا خمسة قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات موجود لا نعلم بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما لم يكنه نفي هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بانه العالم هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد حققنا هو ان ضاد ذلك

حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله له المتوقف على كونه عالما قادرا **قوله** لنا وجوه الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره الامام الحرمين انه لا بد في ذكر من جامع للقطع بانه لا يحكم في الغائب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة في مقدار او محقق كالحقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معللا بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وغيرها وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند ظهور الجامع وبكون هذه الاحكام معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين نعم يتوجه ما قيل ان هذه الاحكام انما تعلل في الشاهد لجوازها فلا تعلل في الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يتماثل الامران ويثبت لاحدهما ما ثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالحدوث والقدم والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التي اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل غايته انه لا يعلل الا بالواجب والجائز يعلل بالجائز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما اوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك لوجه الثاني ان الله عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقريره ان الله معلوما وكل من له معلوم فله علم فلا تقال الامام ان لله معلوما للعالم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زائدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات منها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات حسنا فكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يحتاج العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من المحالات وليس كذلك فان قيل من زعم ان علم الله تعالى نفس ذاته فقد ايضا قيل يلزم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه فلا يستلزم التغاير بحسب الوجود كما هو الشأن الا ترى انه يحمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيدا وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات ولا يلزم كون الكاتب هو الضاحك او الضاحك او الناطق قلنا ليس الكلام في العالم والحي والقادر ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها لو كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم تكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما او علما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا او قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا او حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا والاختلاف في الحاجة وافتقار الى البيان ولا في غاية الاعتبار بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير فالحمل مفيد والتعقيبة متميزة عن الثلثية قلنا كون

الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان لكون الواحد نفس النصف والثلثية وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في مأخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نصف ولا ثلث كنسبته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول بكونها غير الذات قيمود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب ايضا وصف العالمية والقادرية وكذا المعلومية والمقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق على ما ذكر بكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر ولا بد في التعلق من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لا نزاع في انه تعالى عالم قادر حي ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست للذات من غير اعتبار معنى بل لها اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو مأخذ الاشتقاق وليس له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فيستلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف الخلو عنها نقص ويتعالى الله عن المقاصد هذه تمنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات فتعين كونها معاني وراء الذات والمعتزلة لما رأوا تكاليف الشرع على العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون لانفسهم بذلك بل يقولون بنفي الصفات ويحاولون اثباتها من الحالات الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التأويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه مع انه احتج بها الاشاعرة مقارنا للعلم المستلزم كون العلم غير لا مجرد تاويل كقوله ان القوة لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين **قوله** تمسك المخالف للقائلين بنفي الصفات بشبه بعضها على اصول الفلاسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطريقين دفعا للحلول والتحيز والتقسيم منسوبة الى من تمسك به لعدم جريانه على التشكيك في المقدمات الاول وهو للفلاسفة لو كانت صفات الكمال ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من ان واجبا لوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته معناه ان واجبه لذات الواجب اي مستندا الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليستلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما المتكلمون والصفات عندهم من يثبتها فلعله الا بطريق الايجاب وكونه موجبا لانه الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان سيجيء ان يختص بغير صفاته ولا امتنع ان مثل هذه المقصنفات والاحكام العقلية بعيد جدا انها صفاته على عقائدهم ولزوم امكانها يستلزم تكون ازاله لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير ويستلزم كونها القابل والفاعل وهو باطل كما تقرر بالمنع كلام وقد تقرر لزوم كونها الفاعل بان جهة كماله مستندة الى الله وكانه الرأي في الافكار الكثيرات عند الفلاسفة ان المؤثر لو كانت بالاقرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وعند الاوحد كونه الفاعل التام الصفة الزائدة ان لم يكن كمالا يجب تنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات ويكون من اولوية الامر ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم انه يلزم ذلك اذا كانت صفة الكمال نابعة لذاته ثابتة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه فلا تحتاج الى العلم والفاعل في علمه وكذا البواقي والواجب لا يعلل لان سبب الحاجة الى العلة هو الجواز لتحقق جانب الوجود وعالمية مثلا لا تعلل بالعلم بل يكون هو عالم بالذات بخلاف عالميتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو رأي مثبتي الاحوال ان وجوبها ليس معه كونها واجبة الوجود لذاته تعليلا بل يعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللا بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط الرابع وهو المعتمد في نفاة الصفات من المتكلمين انها اما ان يكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرائط حادثة لا بداية

لها والكل باطل بالاتفاق واما ان يكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر بالاجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع بعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان او زمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احدهما الاخرى ويفسرهما بالشيئين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار في هذه الاسماء بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس هو الآخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع رأسه مع انهم لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن الحارث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته لان العشرة اسم لجميع متناول كل فرد مع ما غايره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وقال المشايخ الشيء ليس غيره لان الشيء لا يغاير نفسه واعترض عليه هذا ما قال لو كان الغيران هما الاثنين لكان الغيران والاثنين ليس يستعمل والغير مستعمل والقول ما قال الامام الحرمين ان النصاري معرفة الغيرين مما لا يدل عليه عقله ولا دليل قاطع سمعه فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران ثم نقطع بالمنع من اطلاق الغير في صفات الباري تعالى وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا يجيء شيء من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا تعدد الصفات مثل ان القول بالتعدد لا يوقف على القول بالتغاير فحو لنا ولو سلم معناه لو سلم التغاير او التعدد دون التغاير فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدم بالكفر فانهم قالوا القدم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القدماء مطلقا كفر بالاجماع بل في القدماء الذاتي مع علم المسبوق بالغير وقدم الصفات توما في ينع كونها غير مسبوق عند العدم ولو سلم ان القول بتعدد القدماء كفر ذا ماكان او زمانا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما تقوم بانفسها والنصارى وان لم يصرحوا بالاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال و كلا سيحق بيان ذلك وقوله تعالى ومن اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة ثلثة فان هذا من القول بالهة واحد له صفات كما نطق به كتابه **قوله** واما التمسك اشارة الى شبهة اخرى للمصنف احدها الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب محتاج الى الجزء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات الثاني ان القوم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته اذ به يعرف بتميزه عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية ويلزم من القول بها القول بالآلهة كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجوب الثالثة انه لا دليل على هذه الصفات الا الاول العقلي لا تم والسمعي لا يدل الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما مر وادعيتم بانقسامه بالاحوال والاحكام **قوله** والبقاء [illegible] من المباحث هذا الباب وان كانت متعلقاتها الزامية للخصم انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير التحيز قيام المعنى بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل هو باق بصفاته وهذا مستبعد جدا لان الدوام الموجود ازلا وابدا من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضروري ولا يغني التحرز عن التكلم ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات والبقاء القائم بالذات باق بالشيء فلا يكون بقاء لما هو غيره بالذات اعترض الشيخ الاشعري واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست عين الذات ليست غيرها وكيف يجعل البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس

بالذات ولكانم تقوم البقاء ولذا الاستحقت صفات مخرجة الحدث عن الذات بالسلطة على كون العلم مثلا صفا قادرا
مثلا ان على امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض لست مغايرا بها كون احد ما ليس الاخر ومنهم من قال ان العلم باقيه بقاء
فالعلم مثلا على الذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه ويكون به باقيا كان بقاء الذاته بقاء له وبقاء البقاء ايضا وهو الى ان يكون
يكون والكون يكون كما ثبتت وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان قائما بالاخر
[illegible]
هنا قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة [illegible]
الاضافة [illegible] ان يكون الشيء عالما او قادرا بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم او قدرة [illegible]
الذات عالما او قادرا بما هو بقاء العلم او القدرة والعلم او القدرة باق بما هو علم وقدرة للذات [illegible]
بقاء الباقي صفة زائدة عليه [illegible]
[illegible] والصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء [illegible]
الا كون [illegible] للحسب السمع والاعتبار **قوله** وفي القدرة تمسكت المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا
بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقا [illegible]
العبد لخلق الاجسام [illegible] من علة مشتركة [illegible] قدرة فلو كانت للباري تعالى قدرة [illegible]
قدرة الباري تعالى [illegible] لقدرة العباد [illegible] خلق الاجسام [illegible]
[illegible] قدرة العباد [illegible] خلق الاجسام وكذا الحال في
هذا القدر من [illegible] والجواب [illegible] المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة [illegible]
ولازم واحد [illegible] بجواز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام [illegible]
كونها قدرة بجواز ان يكون [illegible] قدرة الباري تعالى [illegible]
القدر [illegible] خلق الاجسام [illegible] **قوله**
وفي نفي العلم [illegible] امتناع كونه عالما بالعلم [illegible] البطلان [illegible]
انه اذا تعلق علمنا بشيء [illegible] عالم [illegible] بالمعلوم [illegible]
الذات [illegible]
او الحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد [illegible]
في القدم او الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات [illegible]
لانه عالم [illegible]
والجواز ان يكون [illegible]
ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون علما وقدرة وحياة وغير ذلك [illegible]
واذا لم يتعلق [illegible]
[illegible]
[illegible]
عن [illegible]

له معلوم [illegible] الجنس [illegible] لو كان للباري تعالى علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا
والجواب مع كونه ظنيا [illegible] والمعارضة بالايات الدالة على ثبوت العلم له **قوله** المبحث [illegible] في انه قادر المشهور
ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي
المختلفة [illegible] لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعي بحيث لا يصح عدمه [illegible]
وبين الموجب [illegible] الفعل [illegible] لا يمكن من الترك اصلا [illegible]
كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق [illegible] ان الداعي [illegible]
[illegible] في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا [illegible]
[illegible] المعتزلة في [illegible]
اثبات قادرية الباري تعالى انه صانع [illegible] حادث [illegible] العالم [illegible]
دون الايجاب [illegible] العلة [illegible] المعلول [illegible]
اثبات [illegible] من الحوادث [illegible]
[illegible]
[illegible]
لحدوث الحادثات [illegible]
او متعاقبة [illegible] في بحث حدوث العالم [illegible] الحوادث [illegible]
على التعاقب [illegible] العقول [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المؤثر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الى الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب [illegible]
[illegible]
والمعلولات [illegible]
قوله ولنفوس [illegible]
في اثبات الصانع وابطال التسلسل [illegible] الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وسائر الحوادث [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
العالم [illegible]
[illegible]
اللزوم والايجاب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ان كون الباري قادرا [illegible] بالاجماع والنصوص القطعية [illegible]
والسمع [illegible] والعلم [illegible] والجهل [illegible]
[illegible] العالم [illegible] عالم قادر حكيم [illegible]
[illegible] الفلاسفة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بلا احتمال **قوله** تمسك المخالف بوجوه الاول لو كان الباري فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب [illegible]
[illegible] دون [illegible] الكلام الى [illegible]
[illegible] المرجح [illegible]
[illegible] المرجح [illegible]
المرجح هو الارادة [illegible]

الاولى [illegible] المواقف [illegible] ان القدرة [illegible]
باب اثبات الصانع [illegible]
[illegible]
[illegible] ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا نقل الكلام الى
تعلقها باحداث ذلك التعلق [illegible] والجواب منع الملازمتين اما الاولى [illegible]
والارادة في الازل [illegible] والعالم [illegible] واما الثانية [illegible] تعلق القدرة والارادة [illegible]
[illegible]
ان الواجب ان استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه
بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه
امتنع صدور الاثر [illegible] امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا [illegible] انه لا فرق بين الموجب والمختار
والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار [illegible] كون الفاعل موجبا لا مختارا فان
الوجوب بالاختيار [illegible] الاختيار [illegible]
[illegible] الموجب [illegible] الفرق الرابع ان الفاعل
لو كان قادرا [illegible] على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان
العدم الاصلي ازلي [illegible] العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة [illegible]
[illegible] والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اي ان شاء ان لا
[illegible]
ان شاء فعل العدم [illegible] كون المؤثر قادرا او موجبا [illegible] المواقف [illegible]
السؤال والجواب [illegible] الاول [illegible]
القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى [illegible]
الاولى [illegible] الواجب والجواب [illegible]
[illegible]
[illegible] الواجب السادس ان الباري لو كان قادرا مختارا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] السابع ان اثر الباري اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع [illegible]
[illegible]
[illegible] والجواب [illegible]
قوله [illegible] قدرة الله [illegible]
[illegible]

مخلوقاته ابويه كنعيم الجنان وذلك بتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب النوع والامكان ولان المقتضي للقادرية هو
الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه
يصح تعلقها به وربما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او بمانع عنه ومجرد وجود
المقتضي لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط
التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته وانه
على كل شيء قدير **قوله** وخالف المجوس المنكرون شمول قدرة الله طوائف منهم المجوس القائلون بانه لا يقدر على
الشرور والقبائح في خلق الاجسام الموذية وانما القادر على ذلك شخص اخر يسمى عندهم اهرمن ليلا يلزم كون الواحد
خيرا وشريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر
القبائح اذ لو كان خلقه مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه
عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لا نم قبح شيء بالنسبة اليه كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي
امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه
ليس بقادر على ما علم انه لا يقع لاستحالة وقوعه فانه المحال وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه الاستحالة
والوجوب لا ينافي المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور

والغنى المطلق والخالق ... شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بجميع ... اتصافه بالا تناهى عدده من العلم
وهو ... لان كل موجود بالفعل فهو متناه على ما مر واوجب اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه ممتنع ذاته
الخلو عن العالم ... جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث ... الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى لا تناهى الافعال
علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم الا انا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات ...
العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين مغاير الصورة المساوية للمغاير الاخر ولان التعلق لهذا مغاير التعلق بذلك
والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم ... ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا
ان لا يكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لما عرفت من ان اتصاف ... مبدأ المحمول لا يوجب اتصاف المحل ...
بالشيء للعلم بالعلم انما هو بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن ان لا تتناهى ...
على نفي علمه بالشيء من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية لا آخر لها والبرهان انما قام على ...
قال لا نجوز علمه بالا شياء ... كل معلوم ... والشيء من غير المتناهي ممتاز لان التمييز عن الشيء ...
... صفات غير متناهية في العلم لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب ...
انا لا نم ان كل متميز عن غيره ... يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير بعض ذلك ... ولا مع الانفصال عن
الغير الا مغايرته له ... واجاب ...
... [illegible]

في الغائب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولا امتناع في حق البارى الا الظن
والاعتقاد كان الداعي في حقه هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا واتفاقا يقال فلان يريد هذا ويكره
ذاك ويهذا يمدح بها ويذم ويثاب عليها ويعاقب قال الله تريدون ثواب الدنيا والله يريد الآخرة وقال منكم من يريد
الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فلو كان الفعل لو كان غير الداعي كان للفاعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشيء بالقصد والاختيار
وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لا نشعر عند الفعل او الترك بامر يرجح سوى الداعي الحاصل او المرجح على
الصارف والجواب انه ان اريد كونها فعلا للمريد بمعنى [illegible] الله كما في قولنا فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا وهذا [illegible]
كونها اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثر له بطريق القصد والاختيار فهو ممنوع والاستبعاد دعوى
الاتفاق على بعض ذلك كيف ولو كان كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسلت وترتب الثواب والعقاب عليها
انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الدواعي او نفي الصوارف ولم ذكرها للقصد مدخل فيه واما المدح والذم على [illegible]
فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر لا نزاع لا نشعر لمن مرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد في انفسنا
حالا ميلانية منبعثة عن الداعي او غير منبعثة [illegible] في الترجيح والتخصيص ودعوى كون الارادة مغايرة للداعي [illegible]
بان يكون ضروريا او [illegible] بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت هي الشعور بما في الفعل او الترك لما وقع الفعل الاختياري
بدون شعور واللازم باطل لان العطشان اذا [illegible] احد القدحين والهارب [illegible] احد الطريقين عن غير شعور بمصلحة راجحة
في فعل هذا او ترك ذلك [illegible] التساوي في نظر العقل وبالجملة فكون [illegible] الارادة مغايرة للشعور بالمصلحة في الفعل
او الترك مما لا يشتبه على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع نعم لو ادعى في حق البارى [illegible] الى الاكتفاء
والاقتصار على العلم بالمصلحة لكان اقرب **قوله** خاتمة مذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له
وان لم يكن مرضيا ولا ماموراً به بل منهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين
ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا تقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا [illegible] ما يقع
في العالم من الشرور والقبائح واخرنا الكلام في ذلك الى بحث الافعال لما له من زيادة التعلق بمسئلة خلق الاعمال **قوله**
المبحث الخامس قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله ان البارى تعالى
حي سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر لما مر وكل قادر حي
وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات يثبت له بالفعل لبراءته عن ان يكون له شيء
بالقوة والامكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى
محال وهذا المقرر لا يحتاج الى بيان لزوم الكمالات والقدرة والعلم اضداد للحيوة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من شأنه
اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن لابد من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تصحح السمع والبصر وغاية متشبث
في ذلك على ما ذكره امام الحرمين بطريق التقسيم ان الجماد لا يتصف بقبول السمع واذا صار حيا يتصف بها ثم
اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم العقل مثل ذلك في حق البارى تعالى وامثال ذلك من
ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا اختلاف في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف البارى بها لزم ان يكون
الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا ولا يرد عليه البعض بمثل الماشي والخالي لان استحالته في حق البارى
معلوم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق والاذعان
متفاوتة والقبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها

[illegible] كل واحد من مجال المنافرة واما الاعتراض بانه لا سبيل الى اثبات النقص والآفة على البارى تعالى سوى الاجماع المستند
الى الادلة السمعية لا اختلاف في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فاى حاجة الى سائر
المعلومات التي ربما تناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا او يعتقد انه يصح
في هذا المطلب التمسك به وسائر قاعدة اصحابنا ان له صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على ما بيناه في العلم والقدرة فان
قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر
قلنا ثم لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذا شبهة من قبل الخالق بانه
لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة
اخرى وهي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل ووجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على [illegible]
او صفة تعقبها معرضة للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات
تاثر الحواس عن المحسوسات او حال لها دراكة معه وليست الحواس الا قوى جسمانية والجواب انا لا نسلم كون السمع والبصر عبارة
عما ذكرتم او مشروطا به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها يقارن ما ذكرتم ولا يحمل على الاشتراط وقد يتكلم على
ذلك فيما سيجيء **قوله** وعلى ما نقل المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر مغايرة للعلم الآن ذلك ليس بلازم
[illegible] الى الحس في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع
علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما مر في
العلم قلنا لجواز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة بين الانواع المختلفة بان يتعلق بالمبصرات مثلا تارة
بحسب حصول حالها دراكة بما يناسب تعلقنا اياه وتارة بحيث يحصل حالها دراكة بما يناسب ابصارنا اياه **قوله** وعند
الفلاسفة وبعض المعتزلة حياته كونه عالما قادرا وسماعه وابصاره علمه بالمسموعات والمبصرات على هذا الا يلزم ثبوت الصفة
الزائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما
والحق كلام على نفي الصفات الزائدة على الذات **قوله** خاتمة قال امام الحرمين ان الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف البارى
باحكام الادراكات لا اغراض الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة
اذ كل ادراك يتعقبه نقصه فهو آفة فاذا دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات
ثم تقدس البارى تعالى عن كونه شاما ذائقا لامساه فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ
عن حقائق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذا الذوق واللمس **قوله** المبحث السادس انه تعالى
متكلم لتواتر القول بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق
التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بان كل عاقل على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام
اعني الحي العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام فهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان
مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض والجواب
هنا كما مر في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون البارى تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه
في قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت
والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة واذا عبر عنها بالعربية
فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتورية وباليونانية فزبور والاختلاف على العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة

مسعودة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني المقصودة
وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع توالياتها وترتب بعضها على البعض
وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليها كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الله تعالى وان المسموع من اصوات القراء
والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان
وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا
وامارات الكرامية ان بعض الشر اتفقوا من السمعيين ان تخالفوا الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف
المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وان قول الله لكلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا
بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا بالذات فهو محدث بقوله كن
لا بالقدرة واطلق المعتزلة لما قطعوا بان المنتظم من الحروف انه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كلامه تعالى كونه
متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق الافتراء وجوزه الجمهور
ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف لا يحتمل البقاء [illegible] فخلق
برقومه في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قراه القارى وخلقه البارى من الاصوات المنقطعة والحروف
المنتظمة وذهب الجبائي الى انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف ويكتبها وسقى عند المكتوب
والمحفوظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا هو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بانتقاصها
ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات
الله تعالى وهي قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات
ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس
الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو
في التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا
في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت عندهم وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان
يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ستة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر **قوله**
لنا الاستدلال على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين احدهما ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل
آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه
متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راى اهل الحق فالكلام القائم بذات الله تعالى لا يجوز
ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول
ومشروط بانقضائه وانه يمتنع احتماع اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد الحصول على ما سبق [illegible] من ذلك [illegible] والحادث
يمتنع قيامه بذات البارى تعالى فتعين ان يكون هو النفسي اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت
فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا بقاء له ولا اجتماع
لاجزائه حتى يقوم بشيء ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامير متكلم بلسان الوزير والجني متكلم بلسان المصروع
ومن قبل الحنابلة بان المنتظم من الحروف قد لا يكون مرتب الاجزاء بل دفعة كما في نفس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع
نقش الكلام وانما لزوم الترتيب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الالة فالقرآن الذي هو اسم للمنتظم المرتب جميعا لا يمتنع ان يكون

[illegible] قائما بذات الله تعالى واجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون الكلام المنتظم من الحروف المسموعة مرتب الاجزاء
ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم من السند المنع يهما تعود اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه وسيما في الاعراض
السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فيكفي التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بهو بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق
وغير ذلك ومع المتكلم بلسان الغير انما الكلام له مجازا واما الثاني فلان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرتسمة
في الخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان
غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا **قوله** والوجه الثاني ان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني
ثم يعبر عنها بالالفاظ التي تسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع
والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها وربما يعبر
عنه ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة والاخبار والانشاء التي غير الطلبي في غاية الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب
النفسي هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه تعني اطلبه ولا اريده تناقض وسيأتي في فصل الافعال في استدلال
القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر على الاصلاح بما يعلم خلافه والارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه ولا يريده
وذلك عند الاعتذار عن ضربه بانه يعصيه ليظهر صدقه وفي قالت المعتزلة انه ارادة محل يصير بسبب الاعتقاد الى جب
علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيد الكنى لم اجده في كلامهم وانما وجدت في كلام الامام الرازي هو المعتزلة ما يشعر بذلك
حيث قال انه موجود في صيغ الاخبار والطلب انصرف من المذكور يكن بل انما هو مجرد اظهارا ماله تعالى وقرب من ذلك
ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قال الذي يجده في نفسه هو ارادة جعل اللفظ الصادر عنه امرا على جهة ندب او ايجاب
فهذا باطل لان اللفظ [illegible] الطلب له والماضي لا يتعلق عليه بالضرورة نعم ان ما يجده بعد انقضاء اللفظ ليس مستقبلا
ولان اللفظ يكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة نعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صيغة بل عن الاقتضاء الا الذي
ولهذا ذكر ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق لفظ اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسي كلام وزورت
في نفسي مقالا الا ان الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي التنزيل يقولون في انفسهم واذا ثبت
ان البارى تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي ويكون قديما لما مر **قوله** تمسكوا بوجوه الاول
انه علم بالضرورة من دين النبي عليه السلام ومن جميع العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة على المفتتح
بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف لكان ان ما اشتهر وثبت بالنقل والاجماع من خواص
القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابه انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك
او المجاز المشهور على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه
يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث **قوله** وذلك اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى
وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث وما يأتيهم من ذكر من
ربهم محدث وعربي لقوله انا انزلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي عليه السلام بشهادة
النص والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى لاتفاقه وان كان عرضا لا يزول عن
محله لكن قد يستند الى نزول الجسم الحامل له وقد روى ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة
ثم انزله منها بلسان جبرئيل الى النبي عليه السلام [illegible] المصاحف فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال الا اللفظ
واللسان وقلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ لحروف هجائه ثم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل الكلام

دائم فيكون مقارنا للتحدي ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو الوجوب الى المعارضة والاتيان
بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل النسخ كما يكون للمعظم يكون للبعض قلنا نعم لكن مقتضى الحادث لان القديم
لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما نطق به كلمة الخبر وان دل على حدوثها لكن عموم
لفظ شيئا من حيث وقوعه في سياق النفي يعني انه ليس قولنا لشيء ما يقتضي ايجاده واحداثه لكن قوله م وانما لامرنا يقتضي
تعميم قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة وتسلسل وان جعلت هذا الكلام الا على حسب [illegible]
عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا عمومه ان ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو تعميم
ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم يدل على انك تقول
تعلم لكل احد بل على انك قلت في حقه شيئا لكن الا هذا القول **قوله** لا يجوز ان يراد المشهور في كلام المحققين كلام الله [illegible]
على هذا المؤلف من الحروف المسموعة للآية انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله لكان هذا الاطلاق
بحاله لكن المذهب عندنا ان له اختصاصا آخر بالله وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله بل هو قرآن
مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله انه لقول رسول كريم الآية او لسان النبي م لقوله نزل به الروح
على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم يطلق هذا اللفظ ايضا على المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه
الله ثم على ما ان ما يقرأه كل احد يكون مثلا لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث المعنى المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه
نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقدير من لا يحل اسما كليا يحمل لا يصدق على البعض
وقد يجعل اسما للمعنى الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح وبالجملة
فانه يقال ان المكتوب في كل مصحف المقروء بكل لسان كلام الله فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله
ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله ليس قائما بلسان وقلب
ولا حالا في مصحف ولوح فيراد به الكلام المعنى الذي هو الصفة الازلية وتحقق من القول بحلول كلامه في لسان او قلب
او مصحف وان كان المراد هو اللفظ رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى المعنى الازلي **قوله** هذا جواب عن
لا يخفى انا نقرر ان المراد بالمذكور الذي هو المنزل المقروء المسموع المكتوب الى آخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من
صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا او وصفا للمدلول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان
وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا انما قال اصحابنا ان القراءة حادثة اي اصوات القارئ التي هي من الكسب
ويؤمر بها ايجابا او ندبا وينهى عنها حينا وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقروء والمكتوب
والمحفوظ المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المسموع بالآذان فكلام ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف
لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل لان معنى الانزال ان جبرئيل
ادرك كلام الله وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي م ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام
فان قيل اذا اريد بكلام الله هو المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله
وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى م بانه كليم الله
قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما ترى في الآخرة
ذاته بلا كم وكيف هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن
سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمع بصوت من جميع الجهات على خلاف

العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصلها انه اكرم موسى م
فافهم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو المنصور الماتريدي والاستاذ
ابو اسحق الاسفرائني قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا انه منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال
لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي **قوله** الثالث الوجه الثالث
ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلام الله مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى لفرعون
فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي فيتحقق الكذب وهو محال باجماع العقلاء
واما ثانيا فلتواتر من اخبار الانبياء الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله فضلا عن صدقه واما
ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله تعالى محال فان قيل من امارة العجز او الجهل او الحاجة فان قيل فلانه لو اتصف الازلي
بالكذب في خبر لما امتنع صدقه لما ثبت قدما امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم الشيء لا يمتنع عليه ان يخبر عنه على ما هو عليه
وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما
وجه تطرقه الى النقص فبكلام البعض انه لا يتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك
في تنزيه الرب عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب
نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على ان مرجع الادلة السمعية الى
كلام الله وصدقه وان تصديق النبي م بالمعجزة اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق
بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي بل هو هو بعينه وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع
في مسئلة القبح والحسن والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك
فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا ان القول بان الازلي مدلول اللفظ عسير جدا وكذا
القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم **قوله** الرابع تقريره ان كلامه مشتمل على امر
ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء بلا مخاطب
بلا احد وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى عنه وحكي عن اصحابنا عبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه
في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس في غير احد الانواع
ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال قلنا ارادة امر واحد لوصي له الشيء بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه
وثانيها ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي اللفظي [illegible] وثالثها ان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم
وامر عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلب الفعل حتى يكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد
وكما في خطاب النبي م باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اختصاص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن
عداهم بطريق القياس بعيد جدا ثم لو قيل خطاب الحاضرين حقيقة والغائبين والمعدومين تبعا وضمنا ليس من السفه
في شيء لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور من الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل او الوجه
بان يتلبس بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود
مأمورا ورابعها ان السفه هو الخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة مما يتعلق بها والقديم ليس كذلك لانه لا يطلب لثبوته حكمة وغرض
وخامسها ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلام والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال **قوله** الوجه الخامس
والسادس من تمسكات المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى في دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه

ولما اختص بكلام موسى م بالطور بل استمر ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا وجوابها ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته حادثة
بالاختصاص والانتقال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فتعلق الامر بصلاة زيد مثلا بعد انعقاد غرة ويسقط عند موته وتعلق الكلام
بموسى م حين اتيانه الطور على ما ذكره اذا انقطعت فالحق بالطور سماع الكلام والتجوز ولهذا خرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم
يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور منهيا وبالعكس واللازم باطل
وهذا الالزام علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل الممتنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس **قوله** خاتمة الباب
ان كلامه الازلي واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال
الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس
وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لا حقيقتهما والاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو
بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد
فحكمنا بانه واحد متعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا انقطعت فلا
كونه في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء
كما ذكر في القدرة **قوله** المبحث السابع في صفات اختلفوا فيها بعد اتفاق اهل الحق القائلين باثبات الصفات الازلية
وزعم بعض الظاهرية انه لا صفة لله تعالى وراء السبع المذكورة لوجهين احدهما انه لا دليل عليه وكلما لا دليل عليه يجب نفيه ورد
بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لم نعرفها
لكان العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال او التنزه
عن النقائص وهما لا يدلان على صفة اخرى ورد بالمنع فان التكليف بقدر الوسع ولو سلم فالادراك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى
ولا نسلم انه لا طريق سوى ما ذكر ثم اليس الشيخ طرق فوقها حالي مستقلا في الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ
واتباعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان تقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب
والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كما في الآنيات السيالة وذهب الاكثرون
الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى سوى الوجود من حيث نسبته الى الزمان
بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته
فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم الاول لان يقول ان لم
الواجب موجود في الزمان الثاني الا امر سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقاره الى صفة اخرى تنشأ
من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة وليس بشيء لان الوجود ليس سوى الذات فافتقاره الى ما سوى
الذات ينافي الوجوب بالذات وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور
لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف
وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تقومهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون
مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا
مع ان ما فرض من تلازم افتقار البقاء الى الذات مع ان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كانت
صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به لزم قيام المعنى كانت باقية بالضرورة وح فان كان لها بقاء يتسلسل الكلام ويتسلسل وايضا
يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن لها بقاء كان كعالم بلا علم وقد تبين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الذي هو بقاء

نفي ما ثبت زيادة صفة البقاء على ما هو رأي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأي اهل الحق واعترض على هذا
بان كون بقاء الباري تعالى او علمه او قدرته نفس ذاته لا مساغ لاثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء وكون وجوب الوجود
وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذا سائر الصفات مع امتناع قيام
البقاء بمعنى العلم والقدرة وغيرهما فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء آخر لم يقل بها احد وللقوم في التفصي عن هذا الاشكال
وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول الذات باق ببقاء هو صفة ولا نقول الصفات باقية ليلزم ما ذكرتم وفساده بين لان كون الصفة
الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات لما ذكر في البقاء
واوضحه [illegible] انه ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع البقاء بلا بقاء وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى
بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا
وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه يلزم كونه عالما وعلما كان المحكي به المكان يكون هو نفسه لا زائدا عليه قائما به ولم يكن
العلم علما لنفسه ليلزم كونه عالما ولا بقاء لنفسه بقاء للذات ليلزم كونه عالما باقيا كشيء واحد فان قيل لزم كون الذات عالما بما هو
بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون الشيء عالما بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات
وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لا يجوز كون الذات عالما
بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم الفساد
ورد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه ولا يثبت كون بقاء الذات
صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا انه هو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي
ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا بقاطع الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك
لعدم التغاير بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلا يلزم ان يكون بقاؤه بقاء لها ويرد عليه ان الصفات
كما انها ليست غير الذات فليست عينها ايضا وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك
الشيء واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته
الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا **قوله**
ومنها التكوين اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه ثم نسبوه الى القدماء الذين كانوا قبل الشيخ ابي
الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسر
باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ثم المتقدمون اثبتوا ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا تستلزم
ازلية المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقترانها
بارادته فالعمدة في اثباته ان الباري تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون
ازليا لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم اختلف اسماؤها بحسب اختلاف الآثار من حيث حصول المخلوقات به تخليقا
والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية
كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر
الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان الباري تعالى تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يكن
الخلق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان ذلك تمدحا من الله تعالى بما ليس فيه ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه
رد واجيب بانه كالتمدح بقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض وقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود

ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يعتمد ثبوته فيه كذكر الارض والسماء في الازل
وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لما له من صفات الكمال وثانيها
ان الاشاعرة يقولون [illegible] قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية بان يكون الاشياء
لاوقاتها بكلمة كن ولا يعني بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه يعود الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين
جعلوه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين لما له من كمال القدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد وصف كمال فلو ظل عنه
في الازل لكان نقصا وهو على الله واجب بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به في الازل ولا نزاع ان التكوين والايجاد بالفعل
كذلك نعم هو في الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورضت هذه الوجوه المذكورة بوجهين الاول انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث
واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلي ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة
المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الازل وثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثر
بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها يكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود [illegible] وليست
نفس القدرة لان متعلق القدرة ومتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومعنى التكوين ومتعلقه وجود المكون [illegible]
على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لا تستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان ذاتيا [illegible]
وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة في شيء ولم يكن كالضرب بلا مضروب
والكسر بلا مكسور انما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض التي لا بقاء لها [illegible] الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة

[illegible]

[illegible]

الثالث الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لرآه كل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فلزم ان نراه الآن
وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص التي لها الدالة على اشتغالهم بغير ذلك
من اللذات ووجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان الباقي بلحاظ انتفاء الموانع
من فرط الصغر واللطافة والقرب او البعد وحيلولة الحجاب الكثيف في الشعاع المناسب [illegible]
في الشاهد مع رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تحصل الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها
لان الله لم يخلق رؤيتها او التوقف على شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك [illegible]
الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لازمة بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم تجب الرؤية عند تحقق
الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع [illegible]

[illegible]

واعترض بان ذلك لعله غير هو اصل المادح والكمال غير الوجود واما الموجود فيمدح بنفي الرؤية الذي هي من صفات الخلق
المقصر وان لم تجز رؤيته واجيب بانه لا تمدح به وذلك لعصمان كثير من الموجودات لا ترى بالمشاهدة كالاصوات والطعوم والروائح
وعن ثانيا عن ثبت بان هذا الاسم علما كلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض
وان كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث كسمات الحيث المقصر فلم يكن لنفي رؤيتها مدحا لاطلاق الصانع فانه
بالادلة القطعية قيامه وكماله واذا صح تمدحه بنفي الرؤية في اثناء كلام ينفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على ايات العظمة والجلال
اعني قوله بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية لصانع نفيها تمدحا وصار [illegible] حاصل ان نفي
الرؤية عن الموجود الجائز رؤيته الخالي عن سمات المقصر المقرون بصفات الكمال تمدح له فاعترض بانه يجب ان لا يزول الا
في الاخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات
الفعل لان الرؤية خلق الله ونفيها خلق ضده والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال المادح الراجع اليها اذ لا يفضي
نقص في القدم ولا نقص في الذات ولم يستقم هذا على راي القائلين بقدم التكوين ومغايرته للمكون ولم يصح جعل هذا التمدح
راجعا الى الفعل لانه لا تمدح للشيء بان لا يخلق الله في اعين الرائي رؤيته بل ضده كالاذن كل ما ذكر [illegible] اذا لم يخلق
الله تعالى رؤيته والابصار اجاب بعض بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح
انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنفي الادراك فيما يمتنع رؤيته [illegible]
الادراك كالمعدوم ولا فيما يجوز رؤيته لكن يعرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروائح والطعوم واعلم ان [illegible]
على ان يكون كل من قوله لا يدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا
قوله الخامس هذه ثانية الشبه السمعية تقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سواله الرؤية بقوله لن تراني كلمة لن للنفي
على سبيل التابيد فيكون نصا في ان موسى عليه السلام لا يراه في الجنة او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات
واذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره اجماعا والجواب انا لا نسلم ان لن للتابيد لم يثبت ممن لم يثق به من ائمة اللغة وكونها للتاكيد
بحسب المنع الامكان لكن لا نسلم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا فلو سلم الظهور فلا عبرة به في العمليات
لظهور قرينة الخطاب وهو وقوعه جوابا لسوال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين
الادلة **قوله** السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء
سيقت الاية لبيان انه لا يراه احد من البشر حين يكلمه الله فكيف في غير تلك الحالة وقد نزلت حين قالوا الا تكلم الله
كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى عليه السلام وسكت النبي عليه السلام يعني ليس لبشر ان يكلمه الا كلاما خفيا بغير عين النائم او الالهام
او صوتا من وراء الحجاب كما كان لموسى عليه السلام او على لسان ملك كما هو الشائع الكثير من حال الانبياء والجواب منع ذلك بل انما
سيقت الاية لبيان انواع تكلم الله البشر والتكلم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حالة الرؤية
ليصح جعله مقابلا لمن وراء حجاب عطف عليه فيما اذا لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية فينتفي الحال من احتجب بحجاب ولو سلم
دلالتها على نفي الرؤية وربما لما ذلك محمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على موجب سبب النزول اعني [illegible] وقوله
وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب [illegible] كلاما من وراء حجاب ويرسل عطف ايضا على وحيا باضمار ان
والارسال نوع من الكلام والجوز [illegible] موضع الحال **قوله** السابع [illegible] حيث ما ذكر في كتابه سوال
الرؤية استعظم استعظاما شديدا واستنكره واستكباره المتعاج بماه ظلما وعتوا كقوله وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم

الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على [illegible] في
الكلام [illegible] الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية [illegible]
وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما هو من حال الاجسام والاعراض وقوله حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين
معناه التوبة عن الجراة والاقدام على السوال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا
وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل عليه السلام هل
رايت ربك فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف **قوله** خاتمة اختلف القائلون
برؤية الله تعالى في انه هل يصح رؤيته صفاته فقال الجمهور نعم لا مقتضى دليل الوجود صحة الرؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع
وكذا ادراك سائر الحواس اذا علقناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث جعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه
شموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس
وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لعصم ولنا نهمت النفاح فذقته ولمسته فادركت رائحته وطعمه
وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن ان تحصل بدونها وتتعلق بغير الاجسام
والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع لكن خبر الحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية **قوله**
المبحث الثاني اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر الى فرقة [illegible] المعقول فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا للجمهور من المتكلمين
ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما انا نعلم منه الشيء هو السلوب والاضافات
والاحوال فقال سوالوجود مع انه كائن في الخارج والصفات مع انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب مع انه واحد ازلي
ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات مع انه خالق ورازق ونحو ذلك ومعلوم ان ذلك ليس على الحقيقة
الذات لانه فال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده المحقق
بانه موجود ليس بمعدوم لا تصور وجوده الخاص المحقق وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي
حقيقي يمنع تصوره الشركة فيه ولا شيء مما يعلم منه كذلك ولهذا افتقر بيان التوحيد الى نفي الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه
يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلي يمنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوصة
الذي يصدق عليه انه واجب ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان كل معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر
ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة والافتقار
الى بيان التوحيد يجاب بان هذا ايضا كلي اذ لا ينبغي فرض صدقه على كثيرين وان يكون الموجود منحصرا في جزئي ان يقال الكلام
في حقيقته الواحد المخصوصة ولهذا ترى القائلين بامتناع العلم بحقيقته يعللون امتناع اكتسابه بالحد والرسم جميعا على انه لا تركيب
وان الرسم لا يفيد الحقيقة على ان المختص لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومة يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا
واجب الوجود لحيث كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى احتج المشايخ من المعتزلة
فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة المائية ونقل القول الى حرار حيث
قال ان لله مائية لا يعلمها الا هو ولو رؤي لرؤي عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك المائية
المائية والخاصة وقد روي ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله وانكر اصحابه هذه الرواية اشد الانكار لان المائية عبارة عن المجانسة حيث
يقال ما هو اي من اي جنس هو من اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه ومخالف من الانواع

والا فاذا قال القول يشبه قيره بعضهم بانه يعلم بعينه بشاهده لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل او خبر ومن يعلم الشيء
بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهده وليس هناك شيء هو المائية ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ المائية
الى لفظ الخاصة كما قال القاضي ان خاصيته غير معلومة لنا الان وهل نعلم بعد رؤيته في الجنة فيه تردد واحترازا عن التشبيه
قوله ثم ههنا اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته تعالى بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والنعوت
والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث اخذ محكوما عليه فيصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة
والزاما بان عدوكم حقيقته غير معلوم اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم بانها معلومة او ليست معلومة الا
كان يثبت الحظ وتقرير الجواب انا معلومة بحسب العموم اعني كونها حقيقة الواجب هذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات
وكذا مفهوم الذات والمائية والكلام فيما تصدق عليه انه الحقيقة الذات **قوله** وانما الجواز تمسكت الفلاسفة في امتناع العلم
بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اي ماهية الكلية المنتزعة من الوجود العيني تخلق للحصة
بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشيء وليست للواجب ماهية كلية تصور منه للشيء على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان
الواجب مقولا على تلك الصورة المأخوذة في الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم
فلا نسلم كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة منه والحاكية له
امكان ومن صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبداهة
وهو منتف في الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد
العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله تعالى العلم الضروري
بالكسب او بتصوره الاشياء من حاله للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور
الحقيقة لكن لا ينافيه كما سبق **قوله** الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث الاول انه خالق افعال العباد
انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية للعباد بل سائر الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله
اذ القائم والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة
الى من قام به لا الى من اوجده الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله تعالى وايجاده ولا عبرة بما وقع هذا البحث
على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما الحجة في ذلك على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا بها الصحائف
والاوراق وعمدة النظر ان تسكك بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا تثبت المدعى وهو كون فعل العبد
واقعا بقدرته مخلوقا له وتحرير المبحث على ما هو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد
وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل
الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء القدرة بخلق الله تعالى في العبد والازاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة
وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يغنوا ما شارات الصحيفة والمواقف من ان المؤثر عندهم
قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه
بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لا فعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب مع ان الله تعالى يوجب للعبد
القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدورات جريان الكل انما هو بالعكس الى القدرة واما بالعكس الى تمام القدرة والارادة
فليس الا الوجوب وانه لا ينافي الاختيار ولهذا احتج المحققون في ابطال المعتقد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا في ان الجاعل
القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم

ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو راي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع
الينا من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه والحوادث
كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تاثيرها
فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تبعهم من
اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد
خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله تعالى واجترا المتاخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد
ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة
فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقل بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير
بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقل بالتاثير وبطل لا يجوز كما
الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا يتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك لما فيه من انكار
الضروري بين حركة المرتعش وحركة الماشي مبتني الكلام بين الكسب والقدرة لكن لا بد اولا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال
انه اسم بلا مسمى فكيف يعني بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة
ان القدرة الحادثة للعبد متعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم
نعرف حقيقته وقال الامام الرازي بين صفة لحصول بقدرة العبد لفعل الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلاة والقتل مثلا كلاهما
حركة ويتمايزان بكون احداهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف
بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى والعبد يخلق معه قدرة للعبد متعلقة
بما يسمى كسبا للعبد خلاف ما في الخلق بمكان القدرة وميل ان المحموم قدرة يختلف بالنسب والاضافات فقط كتعيين
احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منه وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب مع العبد ولا يجب عنده وجود الاثر
هو الكسب وهذا ما قالوا ان هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة
انفراد القادر به ويقع لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك
المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح
لقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا يشتمل المصالح والعاقبة الحميدة لا يكون قبيحا هذا مختصر الكلام [illegible]
في الاسلام وهو انه لا يبطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصار في الاعتقاد على انه
مقدور بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة
بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم يتعلق به عند الاختراع نوعا
اخر من التعلق فيكون العبد باعتبار نسبته الى قدرته يسمى كسبا له وباعتبار نسبته الى قدرة الله تعالى خلقا فهو خلق للرب
ووصف للعبد وكسب له قدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له **قوله** لنا عقليات وسمعيات تدل على كون
فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد في نفسه ممكن وكل ممكن مقدور
الله تعالى لما مر في مبحث الصفات فيكون فعل العبد مقدور الله تعالى فلو كان مقدور العبد ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين
المستقلين على اثر واحد وقد تبين امتناعه في مبحث العلل فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى
دخوله تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها اللازم انما هو جواز وقوعه بها ومع وقوعه

القاطعة ؛ الناس نحوه ؛ بيعه ؛ المسئلة ؛ وبعضها بقدرة العبد هو الكسب وفيه نظر لان الفعل الذي خلقه الله تعالى

بقدرة العبد يستلزم جوازه وهو مرجوح وفيه نظر ومن ملخصات الامام ان بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله
ان الامكان محوج الى السبب فلا يكون محوجا الى سبب معين لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لوجود
شيء فتعين ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فيلزم احتياجها كلها الى ذلك السبب والسبب
الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيكون الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل
واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور لله تعالى واقعا بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع
بقدرة الغير وحده فيلزم ترجيح احد المتساويين بل ترجيح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى
واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين واما ان لا يقع بشيء منهما وهو ايضا باطل لان التقدير
وقوعه في الجملة ولان التخلف عن الصنع لا يكون الا لمانع وما ذاك الا الوقوع بالقدرة الثانية فلا ينتفي الوقوع بهما الا اذا
وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع بقدرة الغير لما بقي لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا للرب
وهو سخيف بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون بقدر القدرة لا بالعجز قوله الثاني الوجه الثاني من الوجوه العقلية
ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف
ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به [illegible] هذه الملازمة
يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم
فلوجوه منها ان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كميتها وكيفيتها ومنها ان الماشي انسانا كان او
غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالآنات
التي يتألف منها ذلك الزمان ولا بالسكنات المتخللة لكون تلك الحركة ابطأ من حركة الفلك او بالحال الذي [illegible]
وصف السرعة والبطء ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على النظم المخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي
آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف
والكلمات ويحرك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء فضلا عن العظام والغضاريف
والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها تتأتى تلك الصور والنقوش
قوله الثالث لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم
الجبر وبطل الاعتزال لكن اللازم باطل اعني التمكن من الفعل والترك لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على
مرجح او لا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك
محض الاتفاق من غير اختيار العبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم
التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت
عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية لان
وجود الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال
العبد واسناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس موجدا لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات
احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة انا متمكنون
واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري تعالى فيلزم ان يكون
موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره

عن صدوره الباري تعالى بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا ينقل الكلام
الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي يلزم معه الاثر ويعود المحذور وثالثها ان ترجيح المختار احد
المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانا
نمنع الترجيح بلا مرجح ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الدواعي ووجوب الفعل معه لا ينافي
الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلا منا يحصل المشيئة والداعية التي
يجب معها الفعل او الترك ولا [illegible] انه ليس بمشيئتنا واختيارنا والى الاشارة بقوله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله ولهذا
[illegible] كلام [illegible] ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان
مضطر في صورة مختار وعن الثاني بان للباري تعالى ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا
يحتاج الى موجب آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس بالاختيار بخلاف ارادة العبد [illegible]
اختيار للعبد [illegible] على الثالث [illegible] الالزام على العالمين لوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين
بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا
للآخر او اصعب [illegible] ما ذكر لا يصير الابداع بما يكون مثله العبد بل بمحض خلق الله تعالى وفي
عدم الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا ينفع ما لا سيما الى الجبر والاضطرار سوى [illegible] قوله الرابع قد
ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل فكلما علم الله تعالى انه يقع تحقق وقوعه وما
علم الله تعالى انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شيء من الواجب والممتنع
ما هو ممكن للعبد [illegible] ان شاء فعله وان شاء تركه [illegible] ان يعلم الله ان فعل العبد يقع باحداثه و
قدرته فلا يكون خارجا عن مكنته [illegible] بقدرته واختياره بحيث لا يمكن [illegible]
المراد [illegible] الى الاضطرار [illegible] الاستقلال [illegible] كما هو مذهب
المعتزلة [illegible] ولم يرد نقض الدليل بفعل الباري تعالى [illegible]
فيه مع الاتفاق [illegible] ويكون [illegible] الفاعل [illegible]
فعل الله تعالى وهذا يتحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه سيقع في وقته وجاز ان يتعلق [illegible]
[illegible] العلم [illegible] الوجوب [illegible] الازل [illegible] تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف
ارادة العبد [illegible] المطالب [illegible] الازل [illegible] لزم ان يكون
سببا وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازلي بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم ولا مستقيم بل
القدرة والارادة اذ بهما التأثير فيثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بواسطة هو المطلوب وهذا ضعيف جدا
لكن [illegible] قوله واما التمسك كالاستدلال على وجوب الفعل او الترك بتعلق الارادة [illegible] وتقريره
ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد [illegible] لجواز ان لا يتعلق
ارادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك وثانيا [illegible] وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد [illegible] قوله
الخامس لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحرك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما
ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون
ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا [illegible] الاستحالة

واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت فان اجيب
بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ الفرض عدم تناهيها قلنا لا اثر لذلك في الاستقلال بالتأثير وهو لا يقبل التفاوت في القوة والشدة فان
الامام بان المقدور لا يقبل التجزي ولا التفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا للزيادة بل يلزم تساوي
القدرتين في القوة غاية الامر ان احديهما تكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونها اشد واقوى [illegible] قوله ويستدل
للمقدمين على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى دون قدرته بوجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان
قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات ولذا
يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجا على منكري الاعادة بالنشأة
الاولى والاعتراض عليه ان امكان اعادة المعدوم ممنوع بناء على انه يجوز ان تكون خصوصية الابتداء شرطا او خصوصية الوجود
مانعا ومنع عدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشيء لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد
فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا
بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من
الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود لا تفاوت فيه [illegible]
الخصم ولا يرد النقض بالقدرة الكاسبة لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها التي هي محلها ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات
وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله الاجسام والاعراض والشياطين وكثيرا من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني
فلو كان العبد خالق الفعل لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلح واشد فان قيل القدرة على الايمان اصلح من الايمان
لتوقفه عليها وهي خلق الله تعالى قلنا يلزم ان يكون القدرة والتمكن منه شرا من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة
تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل خلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لحمله
على سؤال الاقتدار والتمكين لانه حاصل او التنوير والتثبيت لانه عائد الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عندكم بقدرة العبد ومنها ان الامة
مجمعون على صحة بل وجوب حمد الله تعالى وشكره على نعمة الايمان ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان
للعبد مدخل فيه وانما الشكر على مقدماته من الاقتدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك [illegible] فان قيل لو سلم خلق الايمان
والشكر لخلق الحسنات وايصال النعم لزم خلق القبائح وارسال النعم لانه المالك فله الامر كله لا يقبح منه القبيح فان قيل [illegible] عندكم
الايمان مخلوق الله تعالى وعندنا مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر قلنا وجه ما اختار
الدابو المعين النسفي [illegible] ان الايمان ليس كله من الله تعالى الى العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله تعالى على ما هو القدر بل من
الله تعالى التوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد السعي والقصد والاهتداء والقبول
وهي مخلوقة هذا والانصاف [illegible] الكتاب [illegible] هو الصواب لا يخفى ان الوجوه المذكورة من وجوه الضعف فالاولى التمسك
بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة [illegible] ليرد ان المقاصد العقلية مثل حدوث العالم
وقدم الصانع لا تثبت بالاجماع بل يعني ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم [illegible] وان لم نقف على التفصيل قوله واما السمعيات
فكثيرة جدا فان قيل التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول ودلالة المعجزة وهذا لا يتأتى
مع القول بانه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب
ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة
في نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعتزلة [illegible] الكتاب والسنة المتمسكين بها حتى

كونه خالق الشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجيتهما على ذلك لكان دورا قوله منها ما ورد في معرض التمدح جعل
الادلة السمعية على هذا المطلوب انواعا باعتبار خصوصيات يكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء
او لعمل العبد خاصة وبلفظ الجعل او الفعل او نحو ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا
واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يجب الحمل على العموم
فيدخل فيه اعمال العباد [illegible] القديم بدليل العقل [illegible] الكلام لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار [illegible]
[illegible] قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل
الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه [illegible] في موضع المصدر كما هو الظاهر [illegible] احد مثل
خلقه في الخلق وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا تمسكا بالعموم وبان قوله تعالى وخلق كل شيء ازالة
لما توهم من ان العبد وان لم يكن شريكا في الملك لكنه خالق لبعض الاشياء والا لكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركا
قطعا وقوله انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود حكم من الحكم بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق
للغرض والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل
شيء خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه الله تعالى فليس بقدر [illegible]
الشيء اسما للوجود او مفعولا به [illegible] لا بد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب ايضا [illegible]
[illegible] اسم الشيء عليه [illegible] من النصب والرفع فرق ولا [illegible] خلقناه خبر او صفة [illegible] المطلوب
[illegible] لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة قوله ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون واما اذا كانت ما مصدرية
على اختيار [illegible] عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف العائد
اي خلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما يعملونه من الاصنام فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونه
من الاوضاع والحركات والمعاصي والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق الرب هو
ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر
لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية [illegible] مثل يقيمون الصلاة ويفعلون الزكاة ويعملون الصالحات [illegible]
وهذه النكتة مما غفل عنه الجمهور [illegible] كون ما موصولة [illegible] الامام بان مثل ما ينحتون وما يأفكون [illegible]
[illegible] الاشتراك واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم لا لكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى العباد
[illegible] محل المتنازع قوله ومنها قوله تعالى هو الله الخالق هذه آيات صرح فيها بلفظ الخلق الا ان في دلالتها على المطلوب احتمالا وضعفا
فلهذا جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية في الله تعالى اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشان او ضمير مبهم مفسره
الله واما اذا كان الخالق صفة كما ذكر الامام [illegible] لما كان الله تعالى علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة [illegible] الاشارة لم يجز ان يكون
الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غير
وفيه ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق [illegible]
على علمه بما في القلوب من الدواعي والصوارف والعقائد والخواطر لكونه خالقا لها [illegible] اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني
الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه فلهذا استدل بالآية على نفي كون العبد
خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه لافعاله بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل
الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق على تقدير الخالق

هو اللطيف الخبير فليتأمل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء لا شيء خالق سوى الله تعالى على الاطلاق بل بوصف
كونه رازقا للناس من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام بان ملائكة السماء الساعين في انزال الامطار وهو لنا فالقار رازقون
لنا بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع النبات والثمار كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد خالق غير الله
يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يعني المسيح والملائكة وغيرهم من الانبياء
الذين يدعوهم الكفار فوجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان ما سوى الله
لم يخلق شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا انا خلقنا كثيرا من الحركات والاوضاع والهيئات المخصوصة ان اريد بالاراءة
الابصار وان اريد الاعلام فمن الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين على ان الاسم الموصول اشارة الى الاجسام خاصة
ومن هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق والامر خلق لكم ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى
كل شيء خلقه ثم هدى فان قيل على الوجوه فمن جعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير العاري
عن الخلل وعلى الوجه الذي تقدره وايجاد العبد بالتبع على وجه الخلل على خلاف ما قدره قلنا ليس الخلق الا الايجاد على وجه
التقدير اي الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد كذلك فلو كان موجدا لكان خالقا ومنها قوله تعالى حكاية
ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير
اي تحصيل صفة بكل موصوفا ذا وصف مفعوله الثاني من افعال العباد فاذا اثبتها بجعل الله خلقه [illegible] لحملون امثال
هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار ونحو ذلك الا انها من الاكراه والوضوح حيث
لا مجال لهذه التأويلات عند المنصف **قوله** ومنها مثل فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد هذه آيات
يدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيئته وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات ثم اتفاقا فوجب ان يكون
فاعلا اي موجدا لها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر **قوله** ومنها كل من عند الله هذه آيات يحتمل
الاستدلال وافادة المطالعات من قوله تعالى وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك
قل كل من عند الله اي جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله تعالى ومشيئته لان منشأ
الاحتياج الى الامكان او الحدوث مشترك بين الكل حيث لا ينبغي ان يحتج على العامل [illegible] وذلك فعلى هذا يكون قوله
بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اي كيف يحكم [illegible] وقوله
على مجرد السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وقوله انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون ان الايمان وجميع الطاعات حاصل من الله تعالى وتكوينه لكونها نعما ومرادة له ومن قوله تعالى كتب
في قلوبهم الايمان انه الذي اثبت الايمان واوجده في القلوب ومن قوله تعالى هو اضحك وابكى انه اوجد الضحك والبكاء ومن قوله هو الذي
يسيركم في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير
في الهواء مع ان وقوفها اختياري من الحيوان وامثال هذه كثيرة جدا رب اشرح لي صدري وما النصر الا من عند الله ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما سيأتي من ابطال ادلتهم المطعونة **قوله** ومنها ما
تواتر الاحاديث الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله تعالى ومشيئته وان كانت احادا الا انها متواترة
المعنى كما نبه عليه رض وجوه جاز وكلها صحاح في نقل الثقات مثل البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها اختلاف رواية
في بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة رض انه قال رسول الله عم احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا اخرجتنا
من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومني على امر قدره الله تعالى علي قبل ان يخلقني باربعين

المحسوسة ؟

صوة

سنة فحج آدم موسى ومنها ما روى علي رض انه قال رسول الله عم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله
بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ما روى ابن عمر رض انه قال رسول الله عم كل شيء
بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة انه قال ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عم ما من قلب الا وهو بين
اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه عن جابر رض كان النبي عم كثيرا ما يقول يا مقلب
القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل يا رسول الله اتخاف علينا وقد آمنا بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع
الرحمن تعالى هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة كثيرة في هذا الباب **قوله** واما المعتزلة القائلون
بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا فقد افترقوا فرقتين فابو الحسين البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري
مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا له وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم
ضروريا والحكم [illegible] الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركة الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية
كالارتعاش والسقوط عن السطح وما ذاك الا بان الاولى بقدرته وايجاده دون الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة لزوم تصرفاته ونحوه
بحسب مقاصده ودواعيه كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سما وكان هو الموجد
للفعل باختياره الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل فاعل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم
من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة صحة طلب الفعل والمشي [illegible] على صحة [illegible] من الاول دون
الثاني اذا كان الذي يحضر [illegible] بطريق الاولى الى الناس [illegible] يعلم بالضرورة انه يمكنه ترك المقدرة دون الجبل ولا يمنع لهذا
يستوي العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا [illegible] الجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم
بالضرورة انه [illegible] المامور ولهذا [illegible] استدعاء ذلك الفعل منه وانه يتنبه عما يكرهه من الافعال التي لولاها المنهي كذا
المحكم التمني والسحر ونحو ذلك كل هذا يدل على ان فعل العبد باحداثه والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان من الافعال المستندة
الى العبد ما هو متعلق بقدرته وارادته وواقع بحسب قصده وداعيته وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد وقعه
بكسبه على حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته واختياره والكائنات مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب
والنهي والتمني والسحر ونحو ذلك والاشعري كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فيه فضلا ان يفيد العلم الضروري بذلك والعجب من ابي الحسين
وهو في غاية الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وبين ايته الوقاحة حيث نسب جميع من سواه من العقلاء الى السفسطة والانكار
الضرورة واما السنية والجبرية فظ واما القدرية فانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر الامام في نهاية العقول
ان ابا الحسين خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يترجح فعل احدهما دون الآخر على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف
صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه من مانع المقدمتين عدم كون العبد موجدا للفعل
وفيه ابطال لما هو اصول الثقة عليها مدار امر الاعتزال فخاف من شنعة اصحابه ان رجع عن مذهبهم فلبس الامر عليهم وادعى العلم الضروري
بكون العبد موجدا للفعل ثم قال الامام لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عنده حصوله
لا ينافي القول بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل ولا ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني لانا
نقول نحن لم نستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ ابي اسحاق
الاسفرايني فان كان ابو الحسين قد ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل
بين ان يامر الله العبد بان يكون فعل الله تعالى وان يامره بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند عدمه فان المامور على
كلا التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا يحسن ان يعذب الله العبد على عدم ايجاده وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول

بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال
لما حكم بذلك كما لا حكم بحسن المدح والذم
على ما ليس من افعاله ولهذا اذا رمى الحاجر يلام
الرامي لا الآجر الرامي اذ يعلم بالضرورة ۱۲

القبيح والظلم

ما ارادة الله تعالى منه ولا يحسن فاعل القبيح والظلم وفاعل ما اوجب من اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة
انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسئلة وان مبالغته في دعوى الضرورة
فيها كانت على سبيل التعمية والتلبيس وزعم بعض المتاخرين من المعتزلة ان منع الوجوب عند خلوص الدواعي انما هو لان
القادر يفعله مع امكان الترك كما نعلم ان الله تعالى يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما
ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولولا وجوب الاتيان بمثله مع التحدي
ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا ياتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الدواعي صدور الفعل عن القادر
بحيث لا يصح منه الترك وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما ذكره الامام من وجوب الفعل
ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك الدواعي والارادة الجازمة ليست بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي
يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة وبطلانه ضروري واما ان لا يلزم فلا يصح لتسميته بالوجوب
ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوي الامرين وانما العلم في اعتقاد الوجوب الاخرين انما
قبل من ان عرفت عجز المتحدين قيل لانه خلصت دواعيهم فلو قدروا لاتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم
على انتفاء الملزوم ولهذا استدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الارادة **قوله** ومنهم من احتج على التفصيل
من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظري فمنهم من تمسك بوجوه عقلية ونقلية اما العقليات فمرجعها الى
الاول وهو عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح
والذم عليها اذ لا مدح للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره ورب ما يمدح ويذم على ما
هو محل له كالحسن والقبح واعتدال القامة وافراط القصر ومنها بطلان التكليف في الاوامر والنواهي اذ لا يصح للامر
بما لا يكون فعلا للمامور ولا يدخل في قدرته بل ما لا يطيقه [illegible] ضرورة ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الامر الى الحمق
والجنون [illegible] من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشي على الارض والصعود في الهواء
وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو خلق المثيب والمعاقب [illegible] من يعاقب على ما خلقه
كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة والتغرير ومنها بطلان فوائد الوعد
والوعيد وارسال الرسل وبعثة الانبياء وانزال الكتب السماوية اذ لا معنى للترغيب والترهيب والحث على العمل الا
وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله ويتولى بتغيرها باستقلاله ومنها بطلان
الفرق بين الافعال التي يطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في العاجل والثواب في الآجل والتي
ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الغير والاحسان وكفعل النبي عم من الدعاء والارشاد وتمهيد قواعد الخير
وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالسكر بالتسبيحات والدعوات المرتب عليها
الثواب والاجابة والسكر بالدركات والعيب والبغي التي لا يورث الا الذم والعقاب لان الكل خلق الله تعالى من غير
تاثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتي تظهر منها بقدرة الغير
كما اذا حرك زيد يد عمرو مثلا مع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد
واختياره لا على من يجعل فعله متعلق قدرته وارادته واقعا بكسبه عقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى ولا على من يجعل
قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو محض خلق الله تعالى على ان بعض الفسادات مما يلزم المعتزلة ايضا لبطلان استقلال العبد
بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله تعالى بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما ينفيه بطريق الآخر

الكفار ؟

المحلية

فان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان التوابع الفعال
ايضا لما كان بفعل الله وتصرفه فانما هو حق فلم يتوجه سؤال لمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار ولم يكلف
والبعثة والتهديد والوعد والوعيد ونحو ذلك قد يكون دواعي الفعل او الترك مخلوقة لله تعالى وان عدم افتراق الفعلين المخلوقين
لله تعالى لا يقال افتراقهما بوجوه اذ التأثير كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقتل اي كذا الولد ونحو ذلك
لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه ولعلمه بغناه عن فعله ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة فلا يقبح
بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشيء فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده في محل
آخر الثالث ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق
الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بانه من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن
علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع
تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهته وكل ان ينظم العكس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى
لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم
حق والجواب انه ما ذكره من شأن الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل يقع بارادة
الغير كالذم والعبث [illegible] الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون تبعية ارادة الله تعالى وقوعا واقتضت ارادة
العبد بطريق جري العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها
لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم فيلزم ان يكون الباري تعالى وتقدس كافرا ظالما فاسقا
آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك من النقائص التي لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل اخطارها بالبال وهذا حال كثير
من [illegible] العوام والسوقة من المعتزلة والعجب [illegible] وجدناها في كتبهم المعتبرة مع ان التعصب يغطي على العقول ويعمي
القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل
اولا يرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحل نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى
لزمهم صحة هذه التسمية على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله لايجاده الكلام في بعض الاجسام وكان قول القائل الخصم
مذهبك باطل لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا [illegible] يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويحملون قول السني للمعتزلي له
اذيتني او ظلمتني او اقبل علي وما اشبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند السنية ونادوا
في ذلك حتى زعم بعض من يعتقد الشيعة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة **قوله** واما السمعيات
فكثيرة جدا حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر وقد بينه الامام الرازي رح في سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقي
وبلغ الاملاء الاقصى في التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائل السمعية على كثرتها على انواع الاول
الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل الى فاعله وهو كثير ما من ان يحصى فليستدل من قوله تعالى الذين
يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع
فيه وزعم الامام انه لا محيص عنها الا بان يقال ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى
بهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثاني الآيات
الواردة في امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم وللاتعاظ والاعتبار

الى

فنتجب ؟

المحال ؟

اى الشبه

باحد الهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الايات الواردة
في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا اكثر واوضح والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير
فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل
نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق
وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واني اخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت
بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازات عن السبب العادي اي من صار
سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا العكس او حمل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في
بنى الامير المدينة هذا او غير الكسب فانه نص على حصته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو يستلزم الايجاد
محقق مثل جعل الدرهم في الكيس وجعل زيد سيدا واما على راي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية موثر في الفعل
وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الايات الدالة
على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا
كيف تكفرون بالله وما منعك ان تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون
عن سبيل الله وامثال ذلك فعلى مذهب الجبرية لهم ان يجادلوا او يقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلته واردته واخبرت بانه
قدره وداعيه تحت معها الكفر وكل منها موانع من الايمان فيكون القرآن حجة لهم وفي دلائل لكون عليه
والى هذا اشار الصاحب بن عباد وكان غاليا في الرفض والاعتزال فيما قال في تزيينه
ورفع مثل واعلا ذكره حيث قال كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر ويريده ويعاقب
على الباطل ويقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى
يؤفكون وانشا فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون
الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول
وماذا عليهم لو امنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا
ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب ان لله المواخذة الطاعة التي تعلمها جهال الكفرة
منع موانع معلمة خفيت على علماء القدرية لطائف الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء ذكره لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء
اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشيئة العبد من حيث انها لكن مشيئة العبد وما تشاؤون
الا ان يشاء الله ونحوه من الانواع واقواها الكلمة وقد فصل الامام في كتبه سيما المطالب
العالية واورد الاحاديث كثيرة توافق انواع الايات والحق الجواب على ان الادلة
السمعية معارضة فالتعويل على العقليات والعمدة في ذكر دليل الداعي او الموجب ودليل العلم
الازلي ولهذا اعترف بعض اذكياء المعتزلة كان يقول هما العدوان للاعتزال والاقتدار ثم الدست
لنا وامانة لدليل الازلي وقد اورده صاحب المواقف في عداد ما فلا يعول عليه عند التحقيق

مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فقال ان الله
يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب قوله خاتمة يشير الى ما ذكره الامام الرازي
من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليه متعارضة متدافعة
فمعول الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن
المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم ان من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال
غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم وهما متعارضتان ومن الالزامات
الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد يكون سفها وعبثا فلا
يليق بالمتعالي عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملو مما يوهم الامرين وكذا الاثار فان امة من الامم لم يكن خالية
من الفريقين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر
الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا ترجيح الا لمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال
بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره
والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام
العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني قوله وافعاله بقضاء الله تعالى قد استشهد من اكثر المتكلمين الحوادث
بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد وهو ظاهر لما سبق من انه الخالق لها بانفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين
لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها واستقر هذا عند القدر
وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون
الواجبات بالقضاء والقدر دون المندوبات وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها لمن الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء
والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي باعتبار الاول بداعه
الواجب انما لو كان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير مستعدة لقبول صورتين معا فضلا
عن الكثير ولو كان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل
قدر بلطف حكمته زمانا تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي
مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل
وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقالوا دخول الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع فان الموجود اما خير
محض كالعقول والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم
بريا عن الشرور بالكلية فان القطع المختص بالبلايا تخريب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وان كان مكروها غير مرضي قوله ثم الاختلاف في ذم القدرية قد ورد في صحاح الاحاديث
لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر بتقدير الله تعالى ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم
في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشئ لان المناسب حينئذ القدري بضم القاف وقالت
المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله تعالى وبتقديره ومشيئته لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته
ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بانه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت

القيمة نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله
والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من لا يفوض الامر كله الى الله ويفوض بعضه الى نفسه فينسب اليه
يكون هو المخاصم لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدري ممن يضيفه
الى ربه فان قيل روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شئ رايت فقال رايت
اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم واذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون في اخر
امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروى الاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد انصرافه
من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة
ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى
لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا
في شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت
قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تات لائمة من الله
لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسئ ولا المسئ اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا
وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا
ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو
الامر من الله تعالى والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وعن الحسن بعث الله محمدا الى العرب وهم قدرية مجبرة يحملون ذنوبهم
على الله وتصديقه قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قلت لم يحمل ما ذكر على الاعتقاد
ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه
واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلم يظن ان هذا قول المعتزلة لا الجبرية ولكن من لم يجعل الله
له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى امير المؤمنين علي رضي الله عنه واولاده رضي الله عنهم وقد صح عنه
انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال
شمرت ثوبي ودعوت قنبرا قدم لوائي لا تؤخر حذار الحتف ان يدفع الحذار ما قد قدرا وانه قال لمن قال انا املك الخير والشر
والطاعة والمعصية تملكها مع الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت
املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق رضي الله عنه قال للقدري اقرأ الفاتحة فقرأ
فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق
بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين قوله ومنها ذهبت المعتزلة
الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا اخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التولد وفرعوا عليه فروعا
مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب
واختلفوا في ان المتولد هل يقع من فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح فيكون
فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد الكائنات الى الله تعالى ابتداء بطل التوليد من اصله والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد فعلا
للعبد سواء تولد من فعل المباشر او فعل المتولد كحركة الالة وحركة المتحرك بالالة بمثل ما ذكروا في مسئلة خلق الاعمال مما وقوعه

على وقوعه وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهي بل اسبق الى المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة
والصناعة والبناء والكلام والدفع والجذب والقتل والضرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لانها لا تخلو عن
المتولدات وكذا الوجوب بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما تكون الى المتولدات والجواب مثل ما مر وذهب النظام من
المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما وجد في محل قدرته والباقي بطبع المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة وما حدث بعدها انما هو بطبع
المحل وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلنا لم يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب
الصناعات يقصدون على خلاف العدم موافقتها لدواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود
السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم
الموافقة للغرض لمانع مثل الخطاء في تهيئة الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل المانع مثل احداث السبب التام لا ينافي
كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الفعل والترك انما يكونان عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج
اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه الاخر معا فحركته اما ان تقع بمجموع
القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما وهو المطلوب وفيه نظر
اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القدرتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة
ذلك الجسم في الجملة الثاني انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري الثالث ان السبب عندكم موجب
للمسبب عند عدم المانع فلو جاز ان يكون الفعل المتولد مستقلا بايجاب المتولد من غير تاثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان فعلا
للعبد لزم ان لا يوجد عند فقد قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا
فجرحه وافضى الى زهوق روحه بعد شهور واعوام فهذه السرايات والالام افعال حادثة بعد ما صار الرامي عظاما رميما
واعترض بانه يجوز ان يشترط في تاثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في تاثير القدرة القديمة وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد انه اثر
السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانما لا يتعلق
الا بانحو محلها وان كان بخلق الله تعالى ثم انظر في الوجوه الاربعة انها على القادر تمامها هل يفيد ذلك ام لم يفيد بعضها على ما ذهب
الخصم قوله المبحث الثاني مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف
وروي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق
كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال انه خالق القاذورات والخنازير وخالفت المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا انه يريد
من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف
مراده والطاف انه لا يقدر على ذلك قريبة من عبادة حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب ابن عباد فرأى الاستاذ
ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والتفصي
من ذلك انه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كما يملك
اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا لم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبد والحكم
وكفى بهذا النقيصة مغلوبية لنا على ارادته للكائنات انه خالق لها بقدرته من غير اكراه فتكون مرادة ضرورة ان الارادة هي
الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته بما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا
والعالم بالشئ لا يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه والمقدور لو كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا
وان علم الله انه لا يقع البتة وبان من اخبره الصادق بان فلانا يقتله البتة مع علمه بذلك قد يطعمه انه لا يريد قتله بل حياته والجواب

ان هذا انما للارادة فانها الصفة التي شانها التخصيص والترجيح واما الآيات والاحاديث في هذا الباب فاكثر من ان تحصى

ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله

ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان

الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله

ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعو الى دار

السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم [illegible]

[illegible]

وكذلك الانقاذ من اشرف على الهلاك … لا يتصور المنفعة فيه وغرض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق
لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض عامة ومصالح العالم والاستواء الممنوع انما هو في تحصيل غرض
ذلك الشخص وانه فان حاجته لا على الاطلاق كنفع الصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى ما هو
عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند
والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع التقدير الممنوع وقد اوضحنا الفرق في الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة
الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره حتى في نفس الغير
ما لنفسه في حق غيره وبالجملة لا نم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استواء الشرائع على حسنهما انما هو حسن
عند الله تعالى على ما هو المتنازع بل الامر … لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبت اصلا لان العلم بحسن ما امر به
او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي
عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والجواب انا لا
نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح
عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين ومما يجب التفطن له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث
يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على
فاعله وكذا القبح واذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب وانما المراد
بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد يتمسك في اثبات الكلام امتناع الكذب على الشارع …
لزوم دور الرابع لو لم يقبح من الله تعالى شيء لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب ان الامكان
العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته
ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث … انه يستحق الذم والعقاب
في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرائع على ذلك واستمرار العادات بذلك الشاهد
فيه مركوز في العقول بحيث يخرج انه بحكم العقل السادس انه لو لم يكن وجوب النظر واول الواجبات عقليا لزم
الانتهاء وقد مر جوابه ولقوة هذا تمسك الشيخ … ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك
بالعقل كما هو رأي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي عليه السلام وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكون الاشراك
بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك فلا نزاع في ان كل
واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد
والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض قوله
المبحث الرابع لا خلاف في ان الباري تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك
بالشرع ولا يتصور في حقه واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجيء ذكر
ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد
لا فاعل فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حاكم عليه امرا كما لا حاكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء
عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما في الكتب والحسن بعدم استحقاق اللوم في حكم الله تعالى
فالامر اظهر فان قيل الذي ثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه … ان شيئا من افعاله ليس ملاما للشارع به وحكم

ان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل والوصف
اللازم عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة فلنا على الاول لا نم انه يستحق الذم عقلا على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق
يفعل ما يشاء … من افعاله يكون عبثا … لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصالح لا تهتدي اليها
العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك ومنشأه الاختيار ولو سلم فلا نوافق مذهبهم …
الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب وهذا اخطأ المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعل البتة و
وان كان الترك جائزا كما في العادات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب
ان الوجوب بمجرد تسميته والحكم بان الله تعالى يفعل ما … واجبا جهالة وادعاء … خلاف العاديات فانا نعلم …
… لكل عاقل … كل ما اخبر به الشارع من افعاله واما على … الدليل على انه يفعل البتة قوله
المبحث الخامس جعل اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسألة الحسن والقبح
وبطلان القول بانه يقبح منه شيء ويجب عليه فعل او ترك لان … انما تقولوا به وذلك على ان تكليف ما لا يطاق وفعل الفعل
الخالي عن الغرض … عبث … لا يليق بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف
ما لا يطاق حتى زعم بعضهم … ان غير العقلاء كالصبيان والبهائم يستقبح ذلك بل البهائم ايضا بلسان الحال حيث …
بالقرون والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة … للظلم والم ومشقة …
المشايخ ومنهم من اثبته … على الشاهد فان العقلاء … عن النواهي الشرعية …
تكليف الموالي عبيدهم ما لا يطيقونه … على ذلك … بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع …
بان افعال العباد … بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصالح العالم … تكليف على ما …
عن الزجر واما … وحكم ومصالح لا تهتدي اليها العقول فان قيل … تكليف … على الترك …
… وذلك التكليف يثبت استحقاق العقاب قوله … الشارع
يشير الى تحرير … لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس … ان التكليف بما علم الله تعالى عدم وقوعه …
… تكليف ما لا يطاق … مراتب ما لا يطاق … ان يمتنع الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك …
… التكليف به … فان من مات على الكفر … الله تعالى بعدم ايمانه …
… لذاته كجعل الحقائق … او المعصية … جواز التكليف … يستدعي تصور المكلف به واقعا
والممتنع هل يتصور واقعا … لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه
بان يعقل بين السواد والحلاوة … الاجتماع … مثل هذا الامر … بين السواد والبياض … على سبيل النفي بان … العقل
لا يمكن ان يوجد … اجتماع السواد والبياض … ورد … الاصول … المرتبة
الوسطى … ممكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع فيه النزاع
وجواز التكليف به … طلب تحقق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا … التعجيز … لاظهار عدم الاقتدار على
الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا … ووجوب كونه مما لا يطاق … مثل تكليف الجماد …
ان خلق الله تعالى فيه الحياة والعلم والقدرة فكيف لم يقع النزاع … للقائلين بجواز تكليف … لذاته قلنا لانه
شرط التكليف … الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع … الاستواء …
… لا يكلف الله نفسا الا وسعها … من التمسكات المذكورة في كلام … على المشايخ

اما الثاني فعن قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه في الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله تعالى او اخبر بعدم وقوعه
يلزم من فرض وقوعه جهله او كذبه تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون
اللازم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق لو كان اللزوم لذاته اما لو كان لعارض كالعلم او الخبر فلا …
هو ممكن في نفسه … لزوم … ذلك العارض … واما الذي …
مثل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد
خلق الله تعالى وقدرته فلا يكون مقدورا للعبد فيكون من تكليف ما لا يطاق وذلك لانه … ان لا يكون متعلقا لقدرة العبد
وما وقع التكليف متعلق لقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف
الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل
ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت
على الكفر مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لا … لانه لو آمن لزم
انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا التقدير
علم مكان علم لا انقلاب علم الى جهل كما اذا قدرت الآتي بالقبيح آتيا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا
استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا على تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا
وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فلا يكون دليلا
على هذا التقرير واردا على محل النزاع واما على تقرير كثير من المحققين على ان التكليف بالممتنع لذاته …
قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف ما لا يطاق هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال …
شرعا فان الرب امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه
وذلك جمع بين النقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان …
مع العلم بعدم الايمان … الطاقة وذلك لحصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان … لا يدل على المطلوب
هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق علم او اخبار الرسول عم بانه لا يؤمن
فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن امر بتصديق هذا الخبر … التصديق به على …
بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط … مثل قوله تعالى
ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ودلالته انما هي على الجواز فقط واما على الوقوع فلا …
ولم يقع اصلا والجواب ان المراد … ما لا طاقة لنا به لا التكاليف قوله واما نفي الغرض فلما ذهب اليه الاشاعرة من ان
افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض … من بعض ادلته عموم السلب … ان يكون شيء من افعاله معللا
بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم … ان ذلك ليس بلازم في كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لو كان الباري
فاعلا للغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا الا ما يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه
وهو معنى الكمال … لعل الغرض يعود الى الغير … لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير … للفاعل
من عدمه …
الممكنات … الفعل الباري تعالى لما كان حاصلا لخلقه ابتداء بل …
ما يثبت … ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية …

بالاستقلال لكل ممكن لا ان … ممكن وذلك الممكن ممكنا آخر على ما تراه … وهذا الاشكال … تحصيل … على
… كالجسم والوصول الى … على … ونحو ذلك … الذي … يكون غرضا … الايصال
… الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط … تسليم انحصار الغرض … ان ايصال …
… الخلق … كالاحسان … ونحو ذلك … انه لا بد من … السلسلة …
… لا يكون الغرض … القول بلزوم الغرض … مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد …
ان تعليل بعض الافعال … الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات …
ذلك … النصوص … شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية …
ذلك … قوله … ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف …
… على الكفر والفسق هو التعريض للثواب … منافع كثيرة … خالصة … السرور والتعظيم فان ذلك … استحقاق
… للاعمال … الشاقة … الآيات والاحاديث الدالة على … الثواب والعقاب
… على تلك الاعمال … ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا
من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك …
… عن الغرض عبث لا … افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض … الا …
… اصلا … البعث … العقاب …
غير … المنفعة … الله … التمكن من اكتساب السعادة الابدية …
… الكافر والفاسق وذلك … باختياره …
بدون الاستحقاق … من الله … والقول بالعبث …
… محض الكرم والحكمة … من عدم … الاستحقاق والحاصل بالاعمال …
… لا … كتعظيم الصبيان والبهائم … عقلا …
… من هذا القبيل … على … السلطان …
غير مكلف … الغرض … ترتيب الثواب على الاعمال
لا يدل على … اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى … الاعمال …
… النعماء وكيف يعقل الاستحقاق … ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر …
… من آمن … اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف على ما فصل …
… الاخرة … الاسلام … لزوم الغرض فلا نم الاجماع على انه لا غرض سوى
ما ذكرتم فقد قيل الغرض الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا لا تطلع
عليه العقول … لان … المنافع … ولاية الربوبية … التصرف …
… العمل والثواب على ما ذكرتم … ان الاجر اضعاف …
… القول بالقبح العقلي وجوب ترك … تكليف الكافر … من جهة … افعال شاقة لا يترتب
عليها … استحقاق عقاب دائم … من سوء اختياره … بخلاف تكليف المؤمن …

علمه منافع لا تحصى وكون التكليف ... والغرض التعريض والتمكين اى جعله معرضا للثواب ومتمكنا من اكتسابه
انا لم نعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب وان استحق العقاب والوقوع فى الهلاك الدائم كان منتفيا ...
التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا نتجلى به امثال هذه الشبه سهولة وهو ... النقل فى بادى النظر
ان فيه حكما ومصالح اذا ذكرت عاد الاستقبال استحسانا كما فى قصة موسى عليه السلام مع الخضر من خرق السفينة وقتل الغلام
وكما فى تعذيب الانسان ولده او عبده للتاديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغى ان يحمل كل ما ادرك قبحه حسنه
من افعال البارى تعالى وعكسه واليه الاشارة بقوله انى اعلم ما لا تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام وهو يستبقى حسن
خلق الموذيات وابليس وذريته وتبعيته ونحو ذلك قلنا اذا انا حكمنا بهذا الاصل عليكم لا لكم والله اعلم قوله العقل الشارح
فى تفاريع الافعال وفيه مباحث قد جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الافعال بمباحث الهدى والضلال والارزاق
والآجال ونحو ذلك فحققناها فصلا وسميناه بفصل تفاريع الافعال لابتنائها على انه تعالى هو الخالق لكل شىء
لا شريك له فى خلقه وفعله وانما فعل المخلوق قوله المبحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اى وجدان طريق يوصل الى المطلوب
ويقابله الضلال اى فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والاشارة اليه ويقابله الاضلال
بمعنى الدلالة على خلافه يقال اضل فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية بمعنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدى الى صراط
مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اى دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اى على الاهتداء ...
كقوله تعالى فى حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة وقد ...
بمعنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه ائذا ضللنا فى الارض اى هلكنا وقد يسند مجازا الى
الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضللن كثيرا وهذا الكلام مما ليس فيه كثير
نزاع وانما الكلام فى الآيات المشتملة على اتصاف البارى تعالى بالهداية والاضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد
فى طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدى من احببت ولكن الله
يهدى من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتد
ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ختم الله
على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى آذانهم وقرا ونمدهم فى طغيانهم يعمهون الى غير ذلك فعندنا الجميع
الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه
لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منهم المدح والذم والثواب والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد الى الطريق الحق بالبيان
ونصب الادلة والارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والعذاب والتسمية والوصف والسلوك بالضلال او
الوجدان ضالا او كافرا على ما ... هذه الافعال لا تقبل التعليق بالمشيئة كبعضها لا يختص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا
الى الله تعالى دون النبى عليه السلام وبعض معانى الاضلال لا يقابل الهداية حتى الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال بمعنى انه فعل
الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا لكان باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضرب المثل يضل به كثيرا او بواسطة الفتنة التى هى الابتلاء
والتكليف يضل بها من يشاء بل الحق ما قال بل الهداية هى الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة او لا والعدول الى المجاز
انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر فى بعض المواضع من كلام الله تعالى ... للتامل بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا
بطريق الحقيقة الله الهادى قوله المبحث الثانى اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة
هى التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين فقال ثم التوفيق

واما عاد

وفى آذانهم وقرا

لا يصح اذ لا قدرة له على المعصية بالعكس ومبناه على ان القدرة مع الفعل وكيف يستقيم الطعن على السواد الاعظم من اصحابنا
من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى فى العبد الذنب وقالت الفلاسفة هى ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية فى نفس
الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ورد بانه لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف وفى كلام
المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه فى الحالين وان كان مقربا من الواجب
او ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له ونخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال
التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة
والى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل الذى يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده قوله المبحث الثالث الاجل
فى اللغة الوقت والاجل المسمى يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر شهر كذا وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده
بعضهم اجل الموت واجل القيامة وبعضهم ما بين ان الخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله فى آخر مدة الحيوة
فلذا فسر بالوقت الذى علم الله بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من فروع الباب ان المقتول ميت باجله اى بموته كائن فى الوقت
الذى علم الله تعالى فى الازل وقدر حصول ... مع ... العبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت او
من غير قطع باستمرار الحيوة ولا بالموت بدل القتل وخالفت ذلك طائفة من المعتزلة فزعم الكعبى انه ليس بميت لان القتل فعل العبد
والموت لا يكون الا فعل الله تعالى ... ورد بان القتل قائم بالقاتل حال فى المقتول وانما فيه الموت ...
الذى هو ... الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة وكانه يريد بالقتل ... بطلان الحيوة ونخص الموت
بالاكثر على وجه القتل ... مات او قتل ... لكن لا خفاء فى ان المعجزات ... وان مجرد بطلان الحيوة
موت ولهذا قيل ان المقتول ... قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه
الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك
الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل ما ... فى اجله من غير تقدم ولا تاخر وعلى تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل
وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة ... لقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا فى كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد فى العمر
الا البر ... ولا ينقص من عمر معمر ... ان العمر المطلق ... كما يقال لى درهم ونصفه اى ...
من ... مبالغة ... الموت ... المراد الزيادة والنقصان بحسب
الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثانى او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة فى صحفهم ... مطلقا وهو على الله تعالى ...
ثم ... على الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله من عمره
لولا الاسباب بالزيادة والنقصان ... المقتول ... تمسك الكثير بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل
ذما ولا عقابا ... ولا قصاصا ... لم يقطع عليه اجله ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا او بانه قد يقتل
فى الملحمة الوف تنقض العادة باتفاق موتهم فى ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس على ...
من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهى سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موته
باخبار الصادق او ظهور الامارات لم يضمن عند بعض الفقهاء وعن الثانى ... العادة بل قد يقع مثل ذلك كما فى الوباء والزلزلة
والغرق تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا للاجل الذى قدره الله ... والجواب ان عدم القتل انما هو
على تقدير ... الله بانه لا يقتل ... وقد يجاب بانه لا استحالة فى قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل ... المعلوم
لا يتغير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة فى علم الله تعالى لكان المقتول ميتا باجله قطعا وان ... بطلان الحيوة بان لا يترتب

فلطف محصلا

على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف
زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع
الخلاف الى انه هل يتحقق فى حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجله فمن يلتزم على الاول
القطع بالموت وان لم يقتل وعلى الثانى القطع بامتداد العمر الى امد وقد قال بجواز الامرين البعض من كل الفريقين حيث منع لزوم الثانى
بجواز ان لا يكون الوقت الذى هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بحين القتل ... واما الاول فيمكن دعوى ان عدم
قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان عدم تعلق العلم بانه لا يقتل
فانتفاء القطع يكون ذلك الوقت هو الاجل ... كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند ... للمقتول
المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر هو اجله الثانى وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعى بتحلل رطوبته وانطفاء
حرارته الغريزية وآجال اخترامية بحسب الاسباب لا تحصى من الامراض والآفات قوله المبحث الرابع الرزق فى الاصل مصدر
سمى به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرها من الماكول وغيره ...
وان كان المسروق ... لانه تعالى ... ملك شيئا ويمكن من الانتفاع به ولم يمنعه ذلك لم يكن رزقا له وعلى هذا انه لا يكل
احد يستوفى رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض
اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات ... رزقا ولهذا اختاروا ... المصدر ... التمكن من الانتفاع ... العين
الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام ... الضيف مثلا فان له ان ياكل ... بما ساقه الله تعالى الى العباد فاكلوه
غير الماكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا وارادوا بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا وتعبيره بالملك ليس
بطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل الجنين والاطفال ... مع الاظلال بانه مفهوم من الاضافة الى الرازق
الا ان يقال المراد المملوك اى المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى وفيه منع الانعكاس ولا يشمل ملك الله تعالى ولا دخل رزق
غير الانسان بطريق التغليب لكن لا يدفع هذا من عدم الانعكاس وخروج ملك الله تعالى هذا ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع
او اخذ الرزق مصدرا من المبنى للمفعول اى الارتزاق هذا ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده لم يكن
الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان من لم ياكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى اصلا
... وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه
على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما ... قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم ولا العقاب
عليه قلنا وانما لم يجز ... لكونه مرتكبا للنهى مكتسبا للقبيح من الفعل سيما مع مباشرة الاسباب لان السعى فى تحصيل الرزق يجب
وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند ... ارتكاب المنهى كالغصب والسرقة والربا قوله المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع
الشىء به ... ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على القدر الغالب فى ذلك المكان والاوان والنقصان عنه
ويكونان بلا اختيار للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس وبالعباد كاخافة السبل ومنع البيع
وادخار الاحتكار ومرجعهما ايضا الى الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد
توليدا ... قوله المبحث السادس ...

ويأمر بالانفاق من الارزاق

من غير

لقيام الداعى وانتفاء الصارف تارة ... فى خلافه استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه
مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ارادة كل مامور به ...
الثانى ان منع اللطف نقض لغرضه الذى هو الاتيان بالمامور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع ... لجواز ان لا يكون
بعض المامور به مرادا وغرضا او يتعلق ببعضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف يحصل المعصية او يقرب منها وكلاهما
قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولا نزاع ان ايجاد العبد وقدرته الرابع
ان الواجب لا يتم الا بالمحصل او المقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك فى وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا
له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقى كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل
ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب فلا يندفع بما ذكرنا ما قيل ان الكافر والفاسق لا يخلو عن لطف فلهذا اجيب بان اللطف
يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف فى ايمان زيد لطفا فى ايمان عمرو وليس فى معلوم الله تعالى ما هو لطف فى حق الكفار
حتى يفعل بهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مبنى على انتفاء مشيئة الله تعالى وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لآتينا
كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة فلو شاء لهداكم اجمعين
الى غير ذلك مما لا يحصى سيما فى اواخر سورة الانعام وحملها على مشيئة القسر والالجاء اجتراء والنقل عن ايمة التفسير افتراء والتمسك
بقوله تعالى كذب الذين من قبلهم ... لانه لا يدل على ان تعلق الامر بمشيئة الله تعالى كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا
عنادا منهم وتكذيب الله تعالى وتستر لكونه بمشيئته ورضاه وامره عليها قالوا حين فعلوا فاحشة وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها
الثانى انه لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لا يطيع البتة لان ذلك اقناط واغراء
على المعصية وهو قبيح ... الثالث انه لو وجب لكان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم
يامر بالمعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينتصف للمظلوم وينتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف قوله
الثانى العوض هو نفع خال عن التعظيم يستحق فى مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والآلام وما يجرى مجرى ذلك فيخرج الاجر
والثواب لكونهما للتعظيم وفى مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ... على الاطلاق ان تركه قبيح
لكونه ظلما ... ويستحق على الله تعالى بانزال الآلام على العباد وبتفويت المنافع عليهم لمصلحة الغير كالزكوة وبانزال
الغموم التى ... الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضرورى او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند
الى جهل مركب لانه من العبد وبامره العباد بالمضار كالذبح ... والنذر او باباحته اياها كالصيد وبتمكينه غير العاقل
كالوحوش والسباع من غير اضرار للعباد لا بمثل الم الاحراق حين القى صبى فى النار والم القتل بشهادة
الزور لان الاول مما يجب طبعا ويخلق الله تعالى ذلك بطريق جرى العادة فالعوض على الملقى والثانى
مما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض واما فى تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان
الانتصاف واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه الموازية لظلم الظالم على
الاوقات المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتألم او تفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها
فلا يتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان
يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية كيلا ينقطع ... والظلم ضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع
ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفاعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جرى العادة ...

تحصيل

لما

الا يكون سيا او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا لجواز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم للمعتزلة في هذه الآلام
والاعواض فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها منها ان الالم ان وقع جزاء لسيئة فهو عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع
فان كان من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كانت له حسنات اخذ الله من حسناته واعطاها المولم
عوضا للايلام وان لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يمنعه عن الايلام فالواجب
قبل الوقوع اما العوض واما التزام العوض كما ان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان [illegible] على الله سبب
من الله تعالى بجوع وخوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى والا فعلى المولم عند القاضي وعلى الله تعالى عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع
نعم او نهي اغراء على ايصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما بمنزلة من القى طعاما الى كلب فاكل ثم اخذه [illegible]
ما ورد في الحديث من انه يأخذ للجماء من القرناء وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث
واحد في مقابلة القطعي مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعله يكون بابقاء العوض من عنده واما المكلف فانما يمنع
المواشي عن السباع والاموال عن الضياع حتى لا يجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير لما قد علم لكونه منعا
للرزق عنها الا اذا تألم قلب العاقل بالافتراس يجب المنع دفعا لتضرره بتألم قلبه ومنها ان الايلام بامر الله تعالى
كما في ذبح البهائم او باباحته كما في ذبحها او بتمكينه مع تأخير الانتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه
عن الظلم ومنها انه اذا استوى لذة والم في كونهما لطفا فالجمهور على انه يتعين اللذة ويقبح الالم لانه ايلام من غير حاجة الى
اللطف وقال ابو هاشم بل يتخير بينهما كما بين المنفعتين لان الايلام لكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان
العوض يستحق دائما عند ابي علي كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فيجب عوض آخر وهلم جرا ومنقطعا عند ابي هاشم اذ
لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء قد يستحسنون الالام لنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه هل
يشترط عند ايصال العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء على ان الغرض منه مجرد اللذة والمنفعة والثواب يشترط
فلا يثبت بدون علم بذلك ومنها انه هل يجوز للمتفضل تفضلا عوض المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه في الاعواض المتعلقة
بالمضار وقد حصل ام لا بناء على ان حقه في الاعواض الواجبة لم يحصل وانه لو جاز التفضل بالعوض لجاز ترك الانتصاف
من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله تعالى لا يصح اسقاطه اذ لا ينتفع به احد لكن يصح نقله الى الغير
بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لا يصح كذلك [illegible] وقيل يصح كما في سائر
الجناية والها لا تمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره
في ذلك مناكرة ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ايصاله في الدنيا او الاخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام لا يجوز
في الدنيا ولا الحبط اصلا لعدم الدليل على التعيين ومنها هل يجوز الالام بحسن مجرد العوض كما هو رأي ابي علي بناء
على ان للعوض اللازم المستحق مزية على المتفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك ان يكون لطفا للمولم في
الزجر عن القبيح ولغيره بحسب الاعتقاد والاعتبار كما هو رأي الصيمري ام لا بد من كلا الامرين كما هو رأي ابي هاشم بناء على
انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلام بمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما قال من ان للمستحق اللازم مزية على المتفضل
الغير اللازم فانما هو حق من لم يوقع تفضلا فان قيل هل يجوز ايلام الغير لمنفعة يبذل بدون رضاه قلنا نعم اذا كان ثمة
عظيم منوط فيه حسن العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله
عالم بالحكم من المعوض بخلاف العبد اما الايلام بدون الرضا لمنفعة الغير على ما يراه البعض في ايلام زيد لاعتبار عمرو فجوزه
المعتزلة في ذبح الحيوانات وسعيا الى المنافع للعباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ايلام غير العاقل من الصبيان

والى نفى والبهائم حسن لالتزام اعواض تزيد عليها ثم اختلفوا في انها يكون في الدنيا او في الاخرة وان البهائم هل تدخل الجنة
وخلق فيها العقل والعلم بان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا
يكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فتعجل في الدنيا او في النار بتخفيف
العذاب قوله الثالث الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسيأتي في مقصد السمعيات على التفصيل
ان شاء الله تعالى قوله الرابع الاخترام ذهب بعض المعتزلة الى ان الباري تعالى لو علم من المؤمن المعصوم او التائب انه لو ابقاه
حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه الآن لانه تفويت للمؤمن بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب لان تفويت الغرض انما هو بفعل
العبد وهو العصيان لا التبقية والا لما لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة وكم لم يخترم ابليس مع ما روي انه عبد الله ثمانين
الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول
المفسرين انه بعد ما صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان في علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق
ثم يتوب او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا او عصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة
الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم من حاله لو كلفه امن واما تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو علي انه ليس اذا كان المعلوم ان من يعصي
بوسوسته يعصي لولا وسوسته قوله الخامس الاصلح ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح للعباد
في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة والتدبير ثم اتفقوا على
وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح
مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها [illegible] قياسا الغائب على الشاهد لقصور
نظرهم في المعارف الالهية واللطائف الخفية وفرط غلطهم في صفات الواجب الحق تعالى كالغني المطلق [illegible]
اذا امر بطاعة وقدر على ان يعطي المأمور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر [illegible] ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في
زمرة البخلاء وكذلك من دعا عدوا الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلظة واللين الا بما هو الانجع في حصول المراد وداع
الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة فرحل واستدعى حضور من علم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه لدخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر
والطلاقة والملاطفة لا اضدادها قلنا بعد تسليم استلزام الامر للارادة انما هو حكم [illegible] الى طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتوجه
بكثرة الاعوان والانصار وعظم الوقع بالاقدار ونحو ذلك مما يلحقه مقدار وقد يتمسك بان عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف
يجب الفعل ورد بان ذلك بعد تسليم وجوب عند من اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بحيث يستحق الذم على الترك [illegible]
هذا من ذاك ثم انا بعد التنزل الى القول بالوجوب نبني على الله تعالى ليس الصلاح [illegible] خلق الله وجوه الاول لو وجب عليه الاصلح للعباد
لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام والمحن والافات الثاني يلزم على ما ذكرتم من الامر
على كل احد ما هو اصلح [illegible] ولنفع فان دفع بان المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والتعب اجيب بانه يلزم ان لا يجب عليه شيء مما هو كذلك
فان قيل يترتب عليه [illegible] قلنا فيكون الاصلح ترك ذلك الثالث يلزم ان الاصلح للكفار الخلود في النار لانه لو كان الخير لهم [illegible]
الدخول اصلح [illegible] فان قيل لعلمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا احياء وان الاماتة او قطع العذاب ثم سلب العقول اصلح
وايضا اذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه يتضرر فلم لا يكون [illegible] من علم انه يعود اصلح مع انه يتضرر الرابع يلزم ان لا يستحق
الله على فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يرد وديعة او دينا لازما الخامس مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر فعله من الاصلح
في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب الى لا نهاية فان قيل ربما يصير المزيد عليه مفسدة كالزيادة على القدر النافع [illegible] فيما اذا زاد
من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء اجيب بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا وتقدير قدر من الدواء للشفاء انما هو

انما هو بطريق جري العادة من الله تعالى [illegible] النافع والضار لا الدواء كذلك لو غير العادة وجعل الشفاء في القدر الزائد كان
فالنفع مقدور والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس بنفع مثلا النافع في الحمى قدر من التبريد يقاوم
الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس بنفع لان علته ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات برودة تزيل المزاج
عن الاعتدال بخلاف الصلاح والدين فانه لا يعقل [illegible] الى حد يخل ضم صلاح الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتصور
الاصلح لا لتناهي قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون في وجوب الاصلح جانب المعلوم
حيث تزعمون ان من علم الله انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه
بل يقع في العقاب وانه لو اخترمه قبل كمال العقل خلص نجيا السادس يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين
بعد حيي وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح للعباد وكفى بهذا فسادا السابع من علم الله منه الكفر
والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلا خفاء في ان الاماتة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل بل التكليف والتعريض
للنفع الدائم لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح له
ولهذا الكلام الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه لو عاش لضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير
قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونمرود وزردشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع
الاصلح عن احد لاجل مصلحة الغير سفها وظلما الثامن اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لرفع البلاء
وكشف البأساء والضراء فعندكم يكون سؤالا من الله تعالى ان يغير الاصلح وينهي الواجب وهو ظلم التاسع ان اعطى ابا جهل
غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبي عم وبين ابي جهل عليه اللعنة في الانعام والاحسان ورجع فضل
النبي عم الى محض اختياره من غير امتنان [illegible] باجمل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب والزم السفه والظلم
على ما هو اصلكم الفاسد العاشر لو وجب الاصلح لما بقي للتفضل مجال ولم يكن لله تعالى خيرة في الانعام والافضال وهو باطل لقوله
وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء ولقوله تعالى [illegible] ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على
العالمين ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى ولو وجب على الله الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة
طريق الارشاد قوله الفصل السابع في اسمائه وفيه مباحث مبنى كلام القوم في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله تعالى
ونبهها الى ما له من الصفات والافعال والمتأخرون قد فوضوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصروا على ما اختلفوا فيه
من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية قوله البحث الاول الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع
الكلم وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع
الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمروا فلا خفاء في تغاير الامور
الثلاثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلثة
اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما
لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون
بالتسمية اللفظ الدال وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة
والمقروء قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ما له الخلق
لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول
الخالق غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كانت الاسماء غير الذات

لكانت حادثة فلم يكن الباري تعالى في الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو باطل بخلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق
اذا اريد الخالق بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد بمعنى ان من شأنه
ذلك فان الخالق في معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فكقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون
من دونه الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى
لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي عم بل للغير فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه
ووضع الكلام على ان يذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة
وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت
في الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه
عن ان يسمى به الغير او عن ان يفسر بما لا يليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف
والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى او لفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم
يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان وليس عنده آلات السلطنة فيقال انه
رضي من السلطنة [illegible] بالاسم على ان الاستدلال لا اعتراف بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة
لذوات الاصنام دون اسمائها بل جاز بان يدعى ان في الآيتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل
الاسماء بتسميتهم وفعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان بوجهين الاول ان الاسم لفظ
وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه عربي او عجمي ثلاثي او رباعي والمسمى معنى لا يتصف
بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله تعالى
ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عم ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان
النزاع ليس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لا ننكر
اطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث على ان الحق ان التسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر
وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات المتصفة بالمسميات فان قيل تمسك الخصم بالآيات والاحاديث مما لا يكاد
يصح لان النزاع ليس في [illegible] اراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك
على ما يشهد به كلام الامام الرازي [illegible] لما كان للكتب [illegible] تعدد اسماء الله تعالى وانقسامها الى ما هو عين والى ما هو غير [illegible] معنى
وبهذا يسقط ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم [illegible] الفعل او الحرف فههنا الاسم والمسمى واحد والاقسام
الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد
الموضوع له فيتغايران قلنا نعم [illegible] وجه التمسك الاول [illegible] سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء
مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو الذات الالهية الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه التمسك
الآخر ان في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقادر وغير ذلك
ما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو الذات الواحد المعين الذي لا تعدد فيه اصلا فان قيل
قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع للفظ او لمعناه بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في
انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس حقيقته
من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فالوجه هذا الاختلاف المشتهر بين كثير من العقلاء

قلنا الاسم اذا وقع في الكلام فقد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب
فانه اسم موضوع بازاء لفظ يعبر به عنه كقولنا زيد اسم وضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا لهذا زيادة توضيح
في شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى فقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افراده
كقولنا جاءني انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤه كالناطق او عارض له كالضاحك فلا يبعد ان يقع لهذا الاعتبار
خلاف في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره **قوله** المبحث الثاني لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات
على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن
الاطلاق موهما بما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل
الامام الغزالي فقال يجوز الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات ويشكل هذا
بمثل الالقاب للعبيد ... الكتاب اسما للمكتوب ... اسما لما ... من العظام ... وباسماء الزمان والالات ولعل المتكلم
يلتزم كونها صفات وان كانت اسماء عند النحاة وقد اوردنا تمام تحقيق الفرق في نحو ذلك في شرح الاصول لنا انه لا يجوز ان يسمى
النبي عليه السلام بما ليس من اسمائه بل لو سمي واحد من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى اولى وقالوا
اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير فكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع
دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما يرادف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين منع الجواز وعدم
الحل والحرمة وكل منها حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والعكس انما يعتبر في العقليات دون الاسماء والصفات واحسب انه
من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالي اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول
بالدلائل الدالة على ابادة الصدق بل يستحب بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية الا للاب والمالك من يجري ذلك
في الامور مثل العارف والعاقل والفطن والذكي وما يشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشيوع استعماله مع خصوصيته في حق الباري
كان الموهم ... العدم والعقل بالعقل المالم ... الحسيه ويشعر بالفطنة والذكاء بسرعة ادراك ما غاب
الدالة على الادراك فالوا ان الدراية تشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا
كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورودها في الشرع كالماكر والمستهزئ
والمنزل والمنشي والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء
المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب **قوله** المبحث الثالث مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات
والحقيقة وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات والاعتبارات
في تكثر اسمائه تعالى الاعتبار ... ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركيب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل هو جائز
واقع كقولنا الله فانه علم ... على انه علم للذات المخصوصة وكونه ماخوذا من الاله لحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من اله او
وله او لاه بمعنى ... لا يخرجه عن العلمية ... وغير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يمنع انه صفة
وقيل لا يجوز لان الوضع فرع العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقول الا الى العلم بعقيقة الاوصاف واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع
هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة الذات الواجب الوجود والموصوف له يكون هو الذات مع
انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات
وبان العلم الاسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس او بصورة في الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى وبانه
العلم لا يكون الا لغرض التمييز عن المشاركات النوعية والجنسية ولا نوع ولا جنس فضعيف فان قيل باعتبار السلوب والاضافات

يمتنع تكثر اسماء الله تعالى ... وذكر بعضهم ان لا تناهي بحسب الشمول الاضافات والمغايرات فاورد التخصيص بالتسعة والتسعين
عليها نطق به الحديث على انه قد دل الدعاء المأثور عن النبي عليه السلام ان لله تعالى اسماء لم يطلع عليها احدا من خلقه واستأثر بها في علم الغيب عنده
وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسعة والتسعين كالباري والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق
والمحيط والقديم والوتر والفاطر والعلام والملك والاكرام والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل
والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج
النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والرمضان ... وقد شاع في عبارات العلماء المريد
والمتكلم والموجود والذات والازلي والصانع والواجب وامثال ذلك واجيب بوجوه الاول ان التنصيص على العدد ربما
لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض اخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان قوله عليه السلام من احصاها دخل الجنة موقع الوصف كقولك لا مر عشرة
غلمان يكفون مهمات يصح ان لي زيادة وربما يستعان بالاخرين وان هذا القدر سبب علمانه الجمع كاف لمهمات من غير افتقار الى
الاخرين فان قيل ان كان اسم الله الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما تفرد
بمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان اصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اتي الاسم الاعظم قلنا
يحتمل ان يكون خارجا وان يكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا مبهما لا يعرف
بعينه الا نبي او ولي الثالث ان الاسماء متفرقة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح وخالية
عن الاضطراب والتغير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا الظاهر مع قوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر ان جعل
الاسماء التي سمي بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب
والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندي قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار
والباقي ينبغي ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء
انه ينبغي ان يذكرها ... ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذي الجلال وقيل حفظها او التامل في معانيها

المقصد السادس

في السمعيات وفيه فصول اربعة لمباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث
الاسماء والاحكام وما يليها ومباحث الامامة الفصل الاول في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق
فان كان النبي ماخوذا من النبوة وهو الارتفاع لعلو شأنه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى
فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة **قوله**
النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن له كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي واعترض
بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي
قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام
او تنبيه في منام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته
مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل
مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالافعال لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند
تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع
الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية
بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليم الاخلاق

الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل
ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله
والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما هي والحاصل ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد
لا يكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل
تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين ما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري فيستحيل ان
لا توجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال
ومرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلق الاغذية والادوية الا لتمتميز عن السموم المهلكة الا بالتجارب التي لا تجارب لا يفي بها العقول
ولا تفي بها الاعمار وخلق الابدان التي ليس لها دون الغذاء الا لعناء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى احتياج التمدن والتعاون
بعد الانشاء وخلق العقل المائل الى الحسن النازع عن القبيح الجازم بان شرفه وكماله في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضياتها من
الاجتناب وانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان محل وجوها ووعد على الاتيان بالبعض منها والانتهاء عن البعض
كما يجب من الخطاب فان خلق الاهمال العقل مائلا الى الحسن نازعا عن القبيح بمنزلة الخطاب وكونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما
من الصفات القائمة بذاته اذ لا معنى للمساوي الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما في جعل بعض الافعال بحيث قد يحمد عاقبته وقد لا يحمد
يحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان من الشارع لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة
فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لا بد من النبي اليه ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه في اقامة الدليل السمعي وكان الخلفاء
على التمسك بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم بالكتاب واسباب المعاش وخلو اكثرهم عن
النظر وحذاقة الذهن وعلى الفلاسفة المتشبثين بذيل العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رصانة عقولهم ودقة
انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم الحقيقية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقام توسيع
مجال الاعتزال فانهم يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق ان البعثة لطف
من الله ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف ولا يبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع
اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته **قوله** وللمنكرين للنبوة
شبهة المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد لهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند
برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري تعالى وعلمه بالجزئيات ونزول الملك على البشر ونزول من
السموات ومنهم من لاح ذلك على اعماله واقواله على الخلاعة وعدم المبالاة وهي التكليف ودلالة المعجزات وسموا ... اهل
واوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة فما جملة للمنكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان
الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك لجواز ان يكون ذلك من القاء الجن ... وعلى ... ان ما جاء
به النبي اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبي او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك
وان جاء به النبي فايا ما كان لا حاجة اليه فان قيل العقل لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا قلنا يفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال
لا يعارض منع الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيكون مصدا لما ضده النبي وتاكيدا
بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشد وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفع النبي
او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة
الى ما منطقه التنازع والتقابل ومفض الى اختلاف النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها على ما تقدم

ان العادة في باب البعثة هي التكليف وهو عبث لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشقة
ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة وانتفاعه يشغل القلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعني الاستغراق في معرفة الله
وعظمته والجواب ان مضارها الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية الظاهرة لذوي الوقوف على
ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا تاملت في التكليف تعرف الحكم في اشتغال القلب عنه على ما
توهمتم الرابعة هي لاهل الخلاعة المتهتكين في اتباع الهوى وترك الطاعات ان الشرائع مشتملة على افعال هيئات لا يشك
ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يامر بها كما نشاهد في الحج والصلاة وكغسل بعض الاعضاء للتلوث بعض اخر الى غير ذلك من الامور
الخارجة عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا لنفوسهم وتاكيدا للتكليف بمتابعة
الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله تعالى والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض المتشرعين بحسب اسرار
الشريعة الخامسة القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها وسيأتي باجوبتها **قوله** المعجزة ماخوذ من العجز المقابل
للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب للعجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية
الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين بناء على رأي الاشعري ان ههنا تجوزا اخر وهو
استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد للقدرة وانما يتعلق بالموجود وعلى تقدير تعلقه فان عجز
الزمن انما هو عن القعود الواقع منه لا عن القيام لانه اضطرار الاختيار فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة اضطرارا
والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول القول والفعل كانفجار الماء من
بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر على جعل المعجزة ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان
من غير احتراق واحترز بقيد المقارنة بالتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء وعن
ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام الرازي وفيه نظر لان الاول
انما هو من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهته احترازا عن ان يتخذ الكاذب معجزة من تقدمه من الانبياء حجة لنفسه وعن ان تقول معجزتي
ما ظهر في السنين الماضية كان مستمرا الى ان الدعوى والاخر بقيد الاقتران فقد حرج بانه لا عبرة بما لم يكن من قبيل الموافقة للدعوى
احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله او قائم مقام الفعل قصدا به
مثله التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ما نسا فلان القوم عدوا من المعجزات
ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثانيا
فلان المعجزة قد تتاخر عن التحدي كما اذا قال معجزتي ما يظهر مني يوم كذا فظهر ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدي ...
فان معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهدا للدعوى ويجب ان يكون عن الاتيان بالمثل بالابداء لنقول الحديث فلا ينافي اذا كانت ... غلبته
الغلبة وتحديه القرابة ابتداء وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت اية من نحو من هو ساكت لم يكن معجزة وكذا
لو ادعى الرسالة وظهرت الاية من غير اشعار منه بالتحدي قالوا ويكفي في التحدي ان يقول اية صدقي ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج
الى ان يقول هذه ايتي ولا ياتي احد بمثلها فعلى هذا لا يكون معجزة نبي ما مضى ولا معاجز معجزة للنفوس عن ان ... الاية فهي
من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب والتشبيه والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي اذا كانت متقدمة
كان ظهرت منه فان شاعت كانت هو مظنة البعثة كما في حق نبينا عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة فارهاص
الا انه تاسيس لقاعدة البعثة والاكرامات محضة وان ظهرت من غيره فان كانت من الاخيار فكذلك الارهاص او كرامة والا فاتفاقي او
معنى كنطق ... من جسد عبد الله او ابتلاء كما لو ظهرت على يد من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه خلاف

مدعي النبوة ظهر لنا جواز ظهورها على يد المتنبي آه دون المتنبي وعن الثالث ان التنافر اذا كان بزمان لا يسير فهو مثل الوجود
متقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن فانه اخبار بالغيب
لكن العلم باعجازه متراخ الى وقت وقوعه وذلك من قبيل المعجزة نفس ذلك الامر فلو لا اشتراط المقارنة وعلى التقدير من
من ذلك النبي هو تكليف الناس بالتزام الشرع ناجز لا اختفاء المعجزة او العلم بها لكن لو بقي الاحكام وعلق التزامها
بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا
امتناع وزاد بعضهم في تفسير المعجزة قيدا آخر وهو ان تكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة ولان
عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان تنقض العادات وتغير الرسوم قوله انا اقطع
فضروري قدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بان تجويز خوارق العادات سفسطة اذ لو جازت لجاز ان ينقلب الجبل
ذهبا والبحر دما والمدعي للنبوة شخصا آخر غير الذي ظهرت المعجزة على يده الى غير ذلك من المحالات وبعضهم بانا على تقدير ثبوتها لا يثبت
على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد العلم لان جواز الكذب على كل واحد يوجب جوازه على الكل لانه نفس الآحاد
ولانه لو افاده لافاده خبر الواحد لان كل طبقة نفرض عدد التواتر فمع النقصان واحد منه ان بقيت مفيدة للعلم وهكذا
الى الواحد فقط وان لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول العلم فاثبات العلم
به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها
كانقلاب العصا حية فامكانها ضروري وابداعها ليس ابعد من ابتداء خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها
كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي على ما بين في صدر الكتاب وعن الثاني بان المتواترات احد اقسام
الضروريات فالقدح فيها بما ذكر من قبيل التشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب قوله والموجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة انها عند
المحققين بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك
بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد
ففعل فانه يكون بمنزلة تصديقه ويفيد العلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير
ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اجمعتموه بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع
قلنا ان حصول فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال ولهذا التمثيل انما هو للتوضيح والتوسعة دون الاستدلال
ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم ولمن لم يحضر فيما اذا
فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على هتكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب في
ساعة فيفعل فان قيل ههنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم به من الوجوه الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله
بل يستند الى المدعي لخاصية في نفسه او لمزاج في بدنه او لاطلاع منه على خواص في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض
الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية او اوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا
للعادة بل ابتداء عادة او تكرر عادة الهية الى اكثر عادة لا تكون الا في دهور متطاولة كعود فلك الثوابت الى نقطة معينة الثالث
احتمال ان يكون مما عورض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة او لمواضعة من القوم وموافقة لاعلاء
كلمته او لخوف وتقية او لقلة مبالاة او لاشتغال بما يهمهم او عرض لهم ولم يعلم المانع الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق
لدعوته اما لاستحالة الغرض في فعله تعالى على ما هو المذهب واما لان البعث لغرض آخر مثل ان يكون لطفا لمكلف او اجابة لدعوة او معجزة لنبي
او ابتلاء للمجتهدين لينالوا الثواب بالمترتب على موجبه او النظر والاجتهاد دفعا لها فان التشابهات [illegible]
عن

ملكه من ان الله تعالى يتفضل على من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعي صادق
فهذا لا يوجب صدقه الا بعد امتناع الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته لزوم
الكذب قبيح وهو على الله تعالى محال وثبوت القبح غير دليل السمع ممنوع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات
العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر
من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالي باغواء رعيته و
والاستهزاء برسله وتفصيلا اولا انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق
القمر وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهبت المعتزلة الى ان
المعجزة يكون فعلا لله تعالى او واقعا بامره او بتمكينه وثانيا ان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا
عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكونهم المشتغلين بانواع ذلك وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم
ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وبه يفتخرون كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام
والموسيقى في زمن داود عليه السلام والفصاحة في زمن نبينا عليه السلام وثالثا انه لا خفاء في ترتب الغايات والآثار على بعض افعاله وانا لم نجعلها
غرضا لعلمنا انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دالة على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم او
الكلام النفسي او غيرهما ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لما كان غرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى لكنه ممتنع عادة
كعلوم الاستقراء قطعا كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قال ان اقتران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا الخرق
من مجرد جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق ومجوز ظهارها على يد الكاذب اما بدون ذلك فلا العلم بصدق الكاذب
ونفس فان يلحقه احالة عقلا فالنبي لا يفضي الى التعجيز عن اقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين الى
الصدق مدلول لها لازم منزلة العلم لا تتعلق الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتريدية الاجابة
التسوية بين الصادق والكاذب يرد بعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم وفاسد ان يجوز اظهار المعجزة
على يده يفيد لنا العلم بصدقه وبتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن ههنا يصح التمسك بخبر النبي
في اثبات الكلام وامتناع الكذب والعفو على ما مر والى هذا اشار ما قال امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا بالقول
جعلته رسولا وانشاء الرسالة فيه كقول الملك جعلتك وكيلا او استخلفتك كان من غير قصد الى اخبار واعلام [illegible] انه تحكم
يتول فيه انشاء لا اخبار والمالو لتنافي الكذب عنه لغير النبي على علمه فلا اشكال قوله فانه لا خفاء في ثبوت النبوة
يلقي العلم الضروري كعلم الصادق به ويخبر من ثبتت عصمته عن الكذب كنصوص من التوراة والانجيل على نبوة عيسى عليه السلام كاخبار
موسى عليه السلام بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام فما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة
ان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق
من الله تعالى ابتداء محمول على الايجاد دليلا للنبوة على الاطلاق ويحج على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حيث النبي الذي لا نبي قبله ولا كتاب معه
ما سيأتي من الاستدلال على نبوة محمد عليه السلام باشياء من اخلاقه واحواله مع انضمامها الى المعجزة على ما سيأتي ان شاء الله تعالى قوله البحث الثالث
موافقة الفلاسفة يقرون بالاحتياج الى النبي والشريعة وبثبوت المعجزة لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالورود من
دين المسلمين في الاحتياج الى النبي وهو ان الانسان مدني بالطبع اي محتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون
والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول الحامي للسلامة
عن السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لا بد ان يحرز هذا لذاك

ويخيط الآخر ويصنع الابرة له الى غير ذلك من المصالح التي لا بقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملة
فيما بينهم ومعاوضات ولا ينتظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف وضابط لما لا يحصر له من الجزئيات لئلا
يقع الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع
ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغي متميز عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل ليستحق طاعة وانقيادهم والا لم يقبلوه
ولم ينقادوا وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه في مواقع الاحتياج ومكان الاشتباه
فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج عن مصالح
البقاء هو النبي عليه السلام ولا بد من امر مختص به يدل على ان شريعته من عند ربه ويعتقد من وقف عليه الاعتراف بنبوته وينقاد له وهو
المعجزة قالوا وهذا الانسان هو الذي يختص بخواص ثلاث الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة
الملك مع سماع كلامه ووجه ذلك على ما شرح في الشفاء وغيره ان يكون كاملا في قواه النفسانية اعني الانسانية والحيوانية المدركة
والمحركة فتكون نفسه القدسية لصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادي العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها
وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجنبة السافلة يكون ممن يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من دفعة اذ لم يكن
هناك ولا احتجاب وانما المانع هو الانجذاب الى القوابل الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل وان قوته المتخيلة
بحيث تمثل لها العقول المجردة صورا او اشباحا فيراها ويسمع كلاما منظوما محفوظا ويكون نفسه المؤثرة في
هيولي العناصر متصرفة فيها تأثيرها في البدن متعدون بالخصائص خصائص هذه القوى لا اختصاص لغير النبي
ومشاهدة الملك فهذا الموصلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد توجد لغير الانبياء فلا يكون
من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمعناها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافي وان كان
بمجرد اعتبار مقارنة التحدي لصيرورته خاصة حقيقية واما تقريرهم في المعجزات فاجمالا انه لا يبعد ان تختص بعض النفوس الانسانية
بقوة هي مبدأ الافعال غريبة بسبب ما لها من المزاج الخصيصة او بسبب امر طار عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب
على ما هو شان الاولياء وهذا الاختلاف في آحاد النفوس بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء
ثلاث بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على المغيبات وليس بمستبعد
في حال النوم على ما هو متعارف من غير شك وسببه اتصال النفس بالمبادي العالية اعني العقول والنفوس السماوية
المنتقشة بصور ما ستنزل اليها من الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات المسببة
غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي خال عن التخصص بالهذية وخصوص الوقتية والكاملون هم المدركون
على الوجه الجزئي اما لجعلها جزئية بمعونة الحواس الباطنة على ما قرر في الحكمة واما لارتسامها في النفوس السماوية كذلك على ما يراه بعضهم
ومعنى اتصال النفس بالمبادي العالية صيرورتها مستعدة لفيضان العلوم عليها لحصول زوال المانع اعني الشواغل
الجسمية عنها بمنزلة مرآة مجلوة شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاشها بجميع ما في المبادي من الصور لان لقبول كل صورة
استعدادا يخصها والثاني ظهور حركات وافعال يعجز عن امثالها امثالها كحدوث رياح وزلازل وغرق وحرق وهلاك شخص
ظالم وخراب مدن فاسدة وانفجار المياه مع الاحجار وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف
لا الحلول ولا الانطباع فيجوز ان يكون لبعض النفوس بحيث تتصرف في اجسام اخر غير بدنها بحيث تتكيف العناصر كانها نفس لذلك العالم
والثالث الامساك عن القوت مدة غير معتادة وليس ببعيد كما في بعض الامراض لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة
وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات الاصلية المحوج الى البدل فيجوز في حق الاشخاص الكاملة الانجذاب نفوسهم

الى جناب القدس بالكلية واستتباعها القوى الجسمانية الشاغلة بالهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان
يكون هذا الحق من الاول واقرب منه في المرضى لكون اصحاب المرض الى الغذاء او فرط ولو في الآلام ولا فلتحلل رطوباتها بسبب
الحرارة الغريبة المسببة بسوء المزاج واما ثانيا فلعدم احتياجها الى حفظ القوى البدنية لحفظ الرطوبات لانها تعتدل الحرارة
الغريزية وذلك لما عرض لها بسبب المرض من المضاد لها من الفتور واما ثالثا فلاختصاص العارف بامر يغنيه عن الاستغناء
عن الغذاء وهو السكون البدني الحاصل بسبب كف القوى البدنية عن افاعيلها عند متابعتها للنفس واما تقريرهم لنزول
الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صورا
غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج بل في القوة المتخيلة والحس المشترك وربما لا يكون مبادئها
الحس من طرف الحواس الظاهرة بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة قوية شديدة الاتصال بعالم العقل
قليلة الالتفات الى عالم الحس متخيلة شديدة جدا قوية التلقي من عالم الغيب فلقلة الانتكاس في جانب الحس لا يعقل الحواس
ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب فيتمثل للقوة المتخيلة العقول
المجردة والنفوس السماوية مرتسمة بصور سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه ويحدث في
سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويتلى ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته لا من الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملائكة والكتب
وان يكون ذلك على غاية الكمال يعبر عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم في كون النبي مبعوثا
من قبل الباري في حفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون له تعالى الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات
والتعلق بها بل جعله والمبادي العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة فهو ان العناية الالهية تحاول فانه اعني احاطة علمه
السابق بنظام الموجودات على الوجه اللائق في الاوقات المرتبة التي تتعلق كل موجود منها بواحد من تلك الاوقات تقتضي افاضة ذلك
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود النبي والشارع ووجوب ما به يكون النظام على وجه الصواب في ذلك
عنه وعن احاطته بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى حسن النظام وان لم يكن هناك
انبعاث قصد وطلب منه وهذا ما قال في الشفاء ان العناية الالهية تقتضي المصالح التي منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على
الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي في محل الضرورة للبقاء وللتمهيد نظام الخير
والتمكن المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد ما هو مبني عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول والملائكة
يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا في الحق قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال هي واجبة في الحكمة اراد تبعية النظام على الوجه
اللائق ومن قال في العناية اراد تمثيل النظام في علمه الشامل ومن قال في الطبيعة اراد وجود النظام الكامل ولعل افصح عن المقصود
بعض الافصاح من قال ان المدبر الذي يسوق النوع من النقصان الى الكمال لا بد له ان يبعث الانبياء ويمهد الشرائع
كما هو موجود في العالم لتحصيل النظام وتعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله قوله
البحث الرابع محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض من اليهود
والنصارى ويحتج انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما ادعاء النبوة فبالتواتر والاتفاق
بحيث صار كالشمس في الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف العادة
وبلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد ولنتكلم في الانواع الثلاثة اما النوع الاول ففيه مقامات
بيان اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو انه عليه السلام تحدى بالقرآن ودعا الى الاتيان بسورة
من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية

و ذاك ... يخيط الآخر وآخر يحتاج الى ابرة له الى غير ذلك من المصالح التي لا بقاء للنوع بدونها فلم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملات
فيما بينهم ومعاوضات ولا ينتظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف ضابط لما لا حصر له من الجزئيات لئلا
يقع الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع
ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغي متميز عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل ليستحق طاعتهم وانقيادهم والا لما قبلوه
ولم ينقادوا وان يكون انسانا فاضلا ويلزم [illegible] المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه في مواقع الاختلاف ومكان الاشتباه
فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والتي [illegible] مما يحتاج من مصالح
البقاء هو النبي ولا بد من امر مختص به يدل على ان شريعته من عند ربه ويفيد لمن وقف عليه العلم بنبوته ويتعلق به وهو
المعجزة قالوا وهذا الانسان هو الذي يختص بخواص ثلاث الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة
الملك مع سماع كلامه ومبنى ذلك على ما تقرر في الشفاء وغيره ان يكون كاملا في قوى النفسانية اعني الانسانية والحيوانية المدركة
والمحركة يجوز ان نفس القدسية لصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادي العالية تنتقش بصور الكائنات ماضيها وحاضرها
وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجنبة السافلة يكون بحيث يحصل لها ما لم يحصل للنوع دفعة او [illegible] اذ لا بخل
هناك ولا احتجاب وانما المانع هو الانجذاب الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل وان قوته المتخيلة
بحيث تمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا تخاطبه وتسمع كلاما منظوما محفوظا [illegible] والحركة يكون للمس
بها هيولى العناصر متصرف فيها تصرف نفوسها في ابدانها [illegible] بالخصائص هذه القوى لاختصاص النبي
ومشاهدة الملك هذا النحو [illegible] الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون
من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمعناها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية وان بمجرد
اعتبار مقارنته التحدي تصير خاصة حقيقية واما ما تقرر في الجواب فحاصله انه لا يبعد ان يتحقق لبعض النفوس الانسانية
بقوة هي مبدا الافعال الغريبة بسبب ما لها من المزاج الشخصي او بسبب امر طار عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب
على ما هو شان الاولياء وهذا لا ينافي اتحاد النفوس بحسب النوع [illegible] ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء
[illegible] بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على المغيبات وليس [illegible]
في حال النوم على ما [illegible] وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادي العالية اعني العقول والنفوس السماوية
المنتقشة بصور [illegible] الحوادث [illegible] وان العلم بالعلل والاسباب [illegible]
[illegible] الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي خال عن التخصيص [illegible] والكاملون [illegible]
على الوجه الجزئي [illegible] بمعونة الحواس الباطنة على ما قرر في الحكمة واما الارتسام [illegible] النفوس السماوية [illegible]
ومعنى اتصال النفس بالمبادي العالية [illegible] لحصول [illegible] وزوال المانع اعني الشواغل
الجسمية [illegible] ومن ذلك [illegible] المبادي من الصور [illegible]
[illegible] بحركات وافعال [illegible] رياح وزلازل وغرق وحرق وهلاك [illegible]
ظالم وخراب مدن فاسدة [illegible] وليس [illegible] علاقة النفس مع البدن [illegible]
لا الحلول ولا الانطباع [illegible] لبعض النفوس [illegible] اجسام اخر [illegible] العناصر [illegible]
والثالث الامساك عن القوت مدة [illegible] وليس [illegible] لبعض الامراض [illegible]
وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد الجيدة والرطوبات الاصلية [illegible] البدن [illegible]

الى جناب القدس بالكلية واستتباعها القوى الجسمانية التي شانها الهضم والشهوة والنمو وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان
يكون هذا الوحي هو الاولى واقرب حيث المرض لكون اصلاح المريض الى الغذاء [illegible] والا فلا تحلل رطوبات بسبب
الحرارة الغريبة السارية بسوء المزاج واما ثانيا فلفرط احتياج الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات لانها يحتاج الحرارة
الغريزية وذلك بما عرض لها بسبب المرض من المضاد لها من الفتور واما ثالثا فلاختصاص العارف بامر يغنيه عن الاغتذاء
من الغذاء وهو السكون البدني الحاصل بسبب كل القوى البدنية وافاعيلها عند متابعتها للنفس واما ما تقرر في نزول
الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم ومن يجري مجراه في [illegible] يشاهد صورا
غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج بل في القوة المتخيلة والحس المشترك وربما لا يكون مبادئ
الانسان من طرف الحواس الظاهرة بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل
قليلة الالتفات الى عالم الحس متخيلة شديدة جدا قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانعكاس في جانب الظاهر لا يغتصبها المحسوس
ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة فيحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويمثل القوة المتخيلة العقول
المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فتنطبع في الحس المشترك في
سمعه كلاما مسموعا محفوظا ويتلى ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته لا من الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملائكة والكتب
وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما ما تقرر في كون النبي مبعوثا
من قبل الباري لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات
ولا يقولون بانه بل جملة المبادي العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة فهو ان العناية الالهية [illegible] احاطة علمه
السابق بنظام الموجودات على الوجه الاليق في الاوقات المرتبة التي يحق كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود النبي والشارع ووجوب ما به يكون النظام على وجه الصواب فيجب ذلك
عنه وعن احاطته بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك
انبعاث قصد وطلب منه وهذا ما قال في الشفاء ان العناية الالهية بعض المصالح المنفعة في البقاء كانبات الشعر على
الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي في محل الضرورة للبقاء ولتمهيد نظام الخير
واسس المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد ما هو مبني عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدا الاول والملائكة
يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا وفي الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال هي واجبة في الحكمة اراد تبعية النظام على الوجه
اللائق ومن قال في العناية اراد تمثيل النظام في علمه الشامل ومن قال في الطبيعة اراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود
بعض الافصاح من قال ان المدبر الذي يسوق النوع من النقصان الى الكمال لا بد له ان يبعث الانبياء [illegible]
كما هو موجود في العالم ليحصل النظام ويتعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله قوله
البحث الرابع محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض من اليهود
والنصارى وتحقيقه انه ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما انه ادعى النبوة فبالتواتر الاتفاق
[illegible] الشمس في الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واتى بافعال على خلاف العادة
وبلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد ولنكتف في الانواع الثلاثة اما النوع الاول ففيه مقامات
لبيان اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو انه تحدى بالقرآن ودعا الى الاتيان بسورة
من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية

والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب مع تواتر آثار الحرص
على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي
وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا
ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القرآن بكونه
في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في
فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام هذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية كما سنذكره وعلى
دقائق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية
على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان
الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم
التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله تعالى وهذا هو المختار
عند المرتضى وتحقيقه ان عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده
هذان العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر لوجوه الاول
انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين
وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة الثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في
بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم
القرآن مع الفصاحة لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذا بعينه
من ينفي قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس
واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية ان ذلك كان بعد النبي عليه السلام لا في زمانه وكون كل سورة مستقلا بالاعجاز
ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد
اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار ولا سيما في مطالع السور ومقاطع الآي
والمناقض وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات ورد بان حكمه
ومن توابعه ايضا على ذكر النظم وبانه كثيرا ما يشبه كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض ويشمل كلام الله على العلوم
والدقائق والاخبار عن المغيبات لا يوجد الا في قليل من الآيات فان قيل لا فرق من كون الآي بسبطه الى القاضي
وكونه ببلاغة النظم يجعلها مذهبين متقابلين ويجعل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا نسبه الى القاضي
على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عنده هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير
استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا تنحط عن جزالة القرآن انحطاطا
بينا قاطعا للاوهام وربما لا يقدر نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل وما ادراك
ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل فيلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة في البلاغة وهو التعبير عن معنى سديد بلفظ
شريف وافٍ ينبئ عن المقصود من غير ... قال وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز احدهما الاخبار
عن قصص الاولين من غير سماع وتلقٍ والاخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية على الاول ان نظم القرآن وتركيبه
خالف المعتاد من اساليب كلام العرب لم يجهدوا فيه كون المقاطع على مثل يعلمون ويعقلون والمطالع على مثل بابها

يجهدوا

العرب ح — بمثل ح — حاقات — خرافات مسيلمة — وثيل ح — معنى ح

الكل

الكل وانها المزمل والخاتم والحاوي وغير متشابه لون وامثال ذلك ومع ذلك ان نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى
الحال الحد الخارج عن طوق البشر وكان مع النظم على الاول ترتيب الكمالات وختم بعضها الى السجع على التمام حججا
مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلام
على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا الكلام زيادة بيان في بعض كتبنا في فن البيان وقد يستدل على بطلان الصرفة
بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله
وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز
بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر
المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو
كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل
مقصودا لهم وذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة
والمذهب انه تعالى قادر على ان ياتي بما هو افصح مما اوتي به وابلغ وان بعض الآيات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل
يا ارض ابلعي ماءك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا اولى بالغرض واوضح في المقصود بمنزلة صانع يشرع في
مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره ثم يدعو جماهير الحذاق في الصناعة الى ان ياتوا بما يوازي او يداني ادون
ما ابتدأه واهون ما ابدعه واما المقام الثالث فلان اشراف العرب مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا
فيه للطعن مجالا ولم يوردوا للقدح مقالا ونسبوا النبي عليه السلام الى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته
واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء وشعر الشعراء وان له لحلاوة وان عليه لطلاوة وان اسافله لمغدقة واعاليه مثمرة فاكثروا الفرار
عن المعارضة المقابلة الى المقاتلة وابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين ورغم المعاندين وحين انتهى الامر الى من بعدهم
من اعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا مطاعن ليست الا هزأة للساخرين وضحكة للناظرين منها ان فيها كلمات غير عربية
كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد فكيف يصح انه عربي مبين ورد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم و
التركيب او الكل عربي على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطأ من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين آمنوا والذين هادوا
والصابئون والنصارى لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة
ورد بانه كل صواب على ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه ما يكذبه الحس حيث اخبر بانه لا يتيسر للكل من الانس والجن الاتيان بمثل سورة
منه واقل السور ثلاث آيات ثم حكى عن موسى عليه السلام مع اعترافه بان هارون افصح منه مقدار احدى عشرة آية مثل قوله رب
اشرح لي صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان الحكي لا يلزم ان يكون
بهذا النظم بعينه على ان المختار عند البعض ان التحدي بسورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات تمسك
بها اهل الغواية كالمجسمة مثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب المراد ولئلا يغفلوا عن
الرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فبأي آلاء ربكما تكذبان
وويل يومئذ للمكذبين في سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يعرفه علماء البيان
ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب الرواة ما يربو
على الستين ورد بان المراد بالاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز المعاني
ثم ان الطعن فاسد عن اصله لان الاستدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم وهذا لا يصح على ان كلا منها اللغة ... الجزاء

بزعم

الكلام ح — البيان ح — بل ح — والعكس المعنى — الطلاوة الحسن القبول

اتفق الشرط مع عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا جعلت كلمة لو في الآية على ما هو قانون الاستدلال
كما هو قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو للاستدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله
وتمام التحقيق في هذا البحث من شرحنا للمفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله
فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وكقوله ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى غير ذلك
من مواضع ومنها تنافي الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض في قرائن ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه
الكذب المحض كقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا
ورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد قال وما علمناه الشعر فمن الطويل فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط ليقضي الله امرا كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم
وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله
لقد آثرك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور
راسيات ومن السريع قال فما خطبك يا سامري ومن المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف ارأيت
الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض
ومن المجتث المطوعين من المؤمنين في الصدقات ومن المتقارب واملي لهم ان كيدي متين ورد بان
على هذه الاوزان لا تكفي بل لا بد من تعمد الوزن وعند البعض من التقفية على الترتيب كما ذكر ولو سلم فالشعر
باب واسع **قوله** واما النوع الثاني من انواع المعجزات فبالاخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلة فكقصة موسى ع م وفرعون
وقصة يوسف ع م وقصة ابرهيم ونوح ولوط وغيرهم عليهم السلام على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا تلقي من
كتاب علماء الى قوله ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلة
فيها في القرآن كثيرة كقوله وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده
سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر ستدعون الى قوم اولي باس شديد ليستخلفنهم في الارض
لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لا ياتون فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد
ومنها ما ليس فيه كقوله ع م لعلي رض تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار رض تقتلك الفئة الباغية وقوله
زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة
وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله وباستيلاء الاتراك الى غير ذلك مما ورد في صحاح
الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة من الكرامات وبطهارة النفس وصوالح الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب
والنظر في الآلات فيتميز عن السحر والكهانة والنجوم وامثال ذلك **قوله** واما النوع الثالث من انواع المعجزات فافعال ظهرت
منه ع م على خلاف العادة غير ما على النبي قد فصلت في دلائل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها
ظهرت بعدها وهي امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنها فالاول كالنور الذي كان ينتقل
من آبائه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينه والاخرى على سوءته وما كان من خاتم النبوة بين
كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدامه والثاني كاستجماعه
القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة
على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الالهية وتمهيد

القواعد الدينية والدنيوية وكتأثير الدعوة على ما دعا لابن عباس بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا
على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم
سنين كسني يوسف فسلط الله القحط عليهم سنين وعلى من لحق من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا ارض خذيه فساخت
قوائم فرسه والثالث كخرور الاوثان عند الولادة وسقوط شرف قصور الاكاسرة واظلال السحاب وكانشقاق
القمر واطلاع الشجر وتسليم الحجر وتسبيح الحصى ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام يسير
وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكاية النوق عن اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة
ودرور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب الذئب وهبان بن اوس بنبوته تعجب
من اخذ الشاة وهذا الى ما يحوال الحق فلا كثير في تسبيح الحصى ونحو ذلك على الابعد والاقرب **قوله** ويستدل ارباب التحقيق من الحكمة في
اثبات النبوة والزام الحجة على المجادل والمعاند وقد يذكر وجوه اخر تقوية له وتتميما وارشادا للطالب الحق وتعليما الاول انه
اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب
والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبي وتفاصيل ذلك تصنيف على حدة الثاني ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق
بالاعتقادات والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكم علم قطعا انها ليست الا وضعا الهيا ووحيا
سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا الثالث انه انتصب مع ضعفه وفقره وقلة اعوانه وانصاره حربا لاهل الارض احادهم وسائرهم
والاكاسرة والجبابرة فضلل آراءهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم دولهم واظهر دينه على الاديان وزاد على مر الاعصار
والازمان في الآفاق والاقطار وشاع في المشارق والمغارب من غير ان يقدر الاعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم
وشكيمتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انواره وطمس آثاره على اخماد شرارة من ناره فهل يكون ذلك الا بعون
الهي وتأييد سماوي الرابع انه ظهر احوج ما كان الناس الى من يهديهم الى الطريق المستقيم ويدعو الى الدين القويم وينظم الامور
ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل واختلاف الملل واختلال الدول واشتغال الضلال بالكفر
على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران ووطي الامهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد والهند
على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود وهكذا ساير الفرق في اودية الضلال
واحياء الجبال والقبائل فيليق بحكمة الملك الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين ويعلي
الحق احلا لصالح هذا الشان ونؤسس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي
بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن
معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل التحيات الخامس النصوص الواردة في كتب الانبياء المتقدمين المنقولة الى العربي المشهورة
فيما بين الامم المذكورة منها في التورية جاء الله من طور سينا واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران
يريد الاخبار عن انزال التورية على موسى ع م بطور سينا والانجيل على عيسى بساعير فانه كان يسكن من ساعير قرية تسمى ناصرة وانزال
القرآن على محمد بمكة فان فاران في طريق مكة قبل العذاب بميلين ونصف وهو كان المنزل وقد تعين اليوم عليها في الطريق
من العراق الى مكة وهذا المذكور في التورية ان اسمعيل اقام ببرية فاران بعد بادية العرب ومنها ما جاء في السفر الخامس انه تع قال
لموسى ع م اني مقيم لهم نبيا من بين اخوتهم مثلك واجري قولي فيه ويقول لهم ما آمره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي ع م الذي يتكلم باسمي
فانا انتقم منه والمراد بني اخوة اسرائيل بنو اسمعيل على ما هو المتعارف فلا يعرف الا من بعد موسى من انبياء بني اسرائيل الا الى
عيسى لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم ولا مثل موسى في كونه صاحب شريعة مستانفة في بيان مصالح الدارين فتعين محمد ع م

ومنها ما جاء في السفر الاول انه قال لابرهيم ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخضوع والما في الانجيل
فيها ما ورد في الصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد والفارقليط روح
الحق واليقين وفي الخامس عشر فاما فارقليط روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو
يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان تؤمنوا به وقوله عم باسمي يعني بالنبوة ومعنى فارقليط
كاشف الخفيات وفي السادس عشر اقول لكم الان حقا يقينا انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم الفارقليط
وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا جاء هو يفند اهل العالم ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر ثم قال فاذا
جاء روح الحق والصدق يرشدكم ويعلمكم ويدبركم ويذكركم جميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه واما في الزبور فقوله فانه
تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وقوله داود
ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال في الجمل وامثال هذا
كثيرة في كتب الانبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا اقدار الى الف عاد دفنها وحرفها الى مكان
آخر ولا على ان يكتمها ولقد نبه ابو الحسين البصري في كتاب غرر الادلة ما توقف من نصوص التورية على صحة نبوة محمد عم قوله
واما المنكرون انكار كون [illegible] النصارى والمجوس ومن يجري مجراهم نبوة محمد عم بغيا منهم حسدا وعنادا ولدوا اذا من غير تشكيك
شبهة واكثر اليهود تمسكا بانه لو كان [illegible] دين موسى عم والا لزم بطلانها او الا فلبطلان النسخ مطلقا لو فهم احدهما لانه
يكن لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها او لاثم [illegible]
الكائن في شرعية الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم اهمالها عند النسخ فجهل وان كان يعلمها فاي رعايتها او لاثم [illegible]
لمصلحة تجددت وحصلت بعد ما لم يكن فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال [illegible] [illegible] والجواب [illegible]
ولزيد دون عمرو ولهذا ورد في التورية ان آدم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم غدا فنعم
بعد ذلك لا يكون نسخا واما مؤبد مثل صم ابدا او نسخه يناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ابدا او ليس بواجب وامام مرسل لا موقت ولا تابيد
وح فاما ان يعلم الله استمراره ابدا فلا ينسخ للزوم الجهل او الى غاية فلا رفع بعدها فلا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب
مثلا او تابيده والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورفعه ولا امتناع في ذلك سواء كان الواجب موقتا او مؤبدا
بصراحة قولك صوم الغد او الابد واجب ما دون حين وانا النسخ مما يرفع الوجوب بعد تابيده كما اذا قيل الوجوب ثابت
ابدا ثم نسخ بكون زمان لا وجوب فيه فهذا الاول في امتناعه وهو المراد بقولهم ان النسخ ينافي التابيد وعليه مبنى امتناع نسخ
شريعتنا والفرق بين كون التابيد راجعا الى الواجب او الى الوجوب مما يتضح بالرجوع الى الاصل الذي مهدناه في بحث الرؤية
لا تدركه الابصار على التحقيق لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ
شريعة موسى عم لوجهين احدهما تواتر النقل منه على تابيدها مثل تمسكوا بالسبت ابدا او هذه شريعة مؤبدة ما دامت
السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى عم ودعوى تواتره مكابرة ولو صح لما ظهرت المعجزات على عيسى ومحمد عليهما السلام
وثانيهما انه اما ان يكون قد صرح بدوام شريعته فيدوم واما بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التي تتوفر الدواعي
على نقلها ولم يتواتر او سكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يستمر الى اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها
بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولقلة الناقلين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان بخت نصر الا اقل من القليل
او سكت وقد تقرر ومكررا على تكرر الاسباب والحمل على ان الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم قوله البحث

الخامس ان نبوته مبعوث الى الثقلين لا الى العرب على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي عم كان
للعرب خاصة دون اهل الكتابين وزيادتهم من احتياج الكل الى من يجدد الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال
دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات والمعتمد ادعاؤه انه من عند الله والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ
لشريعته هو انه ادعى ذلك وثبت بالتواتر لا يحتمل التأويل واظهر المعجزة على وفقه ونزل كتابه الحق وقد شهد بذلك قطعا كقوله وما ارسلناك الا
كافة للناس بشيرا قل اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الايات ولكن رسول الله وخاتم النبيين لينذر على
الانس كلا لا نبي الى القرآن ما يدل على ان التورية والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن وما يخالفه فيجعل هداية القرآن
وبعثة محمد عم تقوما الذين هم العرب على ما يشير اليه قوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لانا نقول انما هدى للناس
قبل نزول القرآن او هدى لهم الى الايمان بمحمد عم ولا تتبع شريعته لما فيهما من البشارة ببعثته والانباء عن الاهتداء بشريعته فان
قيل اليس عيسى عم حيا بعد نبينا رفع الى السماء وسينزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا اذ لا يسعه الا اتباعه على ما قال
عم لو كان موسى عم لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي فيصح انه خاتم الانبياء يعني انه لا يبعث نبي بعده واجمع المسلمون على انه افضل
الانبياء محمد عم لان امته خير الامم لقوله كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها
امة تفضيل للرسول الذي هو امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة باقية على وجه الزمان وشريعته
ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة في القيمة على كافة البشر الى غير ذلك من خصائص لا تعد ولا تحصى وقوله رفع بعضهم
درجات اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا الباب كثيرة جدا قال عم انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر وما قال عم
لا تخيروني على موسى وما ينبغي لاحد ان يقول اني خير من يونس بن متى فمحمول على التواضع منه واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم لكونه
ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابرهيم لزيادة توكله [illegible] وقيل موسى لكرامة كلام الله ونجيه وقيل عيسى لكونه
روح الله وصفيه وفضل النصارى على الكل بانه كلمة الله والقاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته
سيدة نساء العالمين المطهرة عن الادناس وتربى في حجر الانبياء والاولياء وتكلم في المهد وتعبد في نفس الربوبية ايام طفل
زمانا من التوحيد والزهد ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع في هلاك نفس او سبيها
او استرقاقها ولا في اخذ مال ولا ايذاء لاحد معجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ابهر المعجزات واشدها ثم في
السماء ومن زمرة الاحياء ونبوته مما اتفق عليها ذوو الاراء واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض من ذلك حجة
لنا وشاهد بتفضيل نبينا كالولادة من المشركين والمشركات والنشو فيهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال
على الجهاد وقمع المشركين وقتل اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى جناب القدس
والمعراج فانه اشتهر بملكوت السموات واخبار من نبينا وكتابه ومع ذلك فاين هي من معجزاته ثم الكون حيا في الارض
انفع للامة من الكون حيا في السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبط البركات ومصعد الدعوات وموطنا
للاجتماعات على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد عم مما نطق به القرآن وشهدت به الارض والسماء
واتفق عليه من سبق من الانبياء وخصائصه مما لا يضبطه العد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنور [illegible] الى
العرش كبد السماء فصياح الحصى ونباح الكلاب [illegible] ليلة القرآن قوله خاتمة قد ثبتت معراج النبي عم بالكتاب والسنة واجماع الامة
الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او بالجسد والى المسجد الاقصى فقط او الى السماء والحق انه في اليقظة
بالجسد الى المسجد الاقصى بنصها دة الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعده ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع
ثم الى الجنة او الى العرش او طرف العالم على اختلاف الاراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عيرهم فكان على ما اخبر
كذا فليفهم

او ربما رأى في السماء من العجائب وبما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتب الحديث لنا انه يمكن اجراء الصادق ودليل
اما تماثل الاجسام مجوز الخرق على السماء كالارض ونحوها الانسان كثيرة واما عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
لو كان دعوى النبي عم المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه في صدق النبي عم
تمسك المخالف بما روي عن عائشة رض انها قالت والله ما فقد جسد محمد رسول الله عم وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة
وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة
المبحث السادس في عصمة الانبياء قد سبق ان المعجزة تفيد الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرع الاحكام
فما يتوهم صدوره عن الانبياء من القبائح اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني
اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة
ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوز
القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب
مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء
الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة معتمدنا السمع وعند المعتزلة العقل وجوزه الحشوية
اما لعدم دليل الامتناع واما لما سنح من شبهة الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب
كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة
مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتبهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة
الى تجويز الصغائر عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع ولقوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية والاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع
بان من ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم دليل
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع ولقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله فان له نار
جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف
بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة
التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من
عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات
معدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم كانوا يسارعون
في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وحصول المطلوب بهذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق
بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع ورد الشهادة انما يكون لكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة
ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة وبعد ذلك فلا تأذي به النبي عم
بل تبتهج ولجواز كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب
الشيطان لا سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فالمسارعة في معظمها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي
صدور ذنب عن اخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا على

سهوا التنازع محل نظر احتجاجا الخ بما نقل من اقاصيص الانبياء وما يشهد به كتاب الله من نسبة العصيان والذنب اليهم ومن توبتهم
واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا فبان ما نقل احادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو
والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتاويلات واما تفصيلا فمذكور في التفاسير والكتب المفصلة
في هذا الباب اما في قصة آدم عم فلان الله تعالى لما ورد في التنزيل من انه عصى وغوى وازله الشيطان وخالف النهي عن اكل
الشجرة واعترف بظلم نفسه وعوتب بقوله وعصى وبقوله الم انهكما عن تلكما الشجرة وبين التلبس والاخراج من الجنة ثم تاب الله
عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن له في الجنة امة او كان عن نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما او كان
زلة وسهوا بحسب ظنه ان المنهي شجرة بعينها وقد قرب فردا اخر من جنسها وانما عوتب لترك التيقظ والتثبت لاصابة
المراد وقد اعتذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الآن فيه تسليما للخصم وثانيها قوله تعالى هو الذي خلقكم
من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما اتاهما ولم يقل احد في حق الانبياء بالاشراك في الالوهية ولو قبل
البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون او المراد ما وقع له
من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها زوجها جعلها من
جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما اتاهما الله تسميتهما اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك
واما الشبهة في حق نوح عم فلان قوله تعالى انه ليس من اهلك يكذب سؤاله في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه ليس للتكذيب
بل للتنبيه على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح اذ المعنى انه ليس من اهل دينك او انه اجنبي منك وان اضيف اليك
لاختلاطه بالنسل لما روي من انه كان ابن امرأته والاجنبي لا يعد من آل النبي او كان له عمل صالح واما الشبهة في حق ابراهيم
فهو انه كذب في قوله هذا ربي وفي قوله بل فعله كبيرهم هذا وفي اني سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير ليوضح الحكم الذي
يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثاني على التعريض والثالث
على ان به مرض الهم والحزن من البكاء من عنادهم او الحمى على ما قيل واما الشبهة في قصة يوسف عم فمن جهة تعرضه للاخطار
في الحبسة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية في ميل النفس سيما الى من طرح عليه آثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا
في الشكوى والحزن الى الله تعالى من مصائب يكون من جهة العباد سيما وقد قال انه كان من خوف ان يموت يوسف على غير
دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف همه
المشار اليه بقوله تعالى ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود ابويه واخوته له والجواب ان ذلك قبل البعثة
او المراد وهم بها لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق ولا يكون التقدير لولا ان رأى برهان
ربه لخالطها والمراد الميلان المركوز في الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشاكلة كأن يشارف
ان يهم بها وبالجملة فلا دلالة هنا على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما ذكر الحشوية من الخرافات ولهذا ورد في هذا المقام
من الثناء على يوسف عم ما يبعد معه ان يثنى عليه بذلك او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فلعله كان باذنه
ورضاه بل باذن الله تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة تورية عما كانوا فعلوا بيوسف مما يجري مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسجدة
كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة او كانت لجهة الشكر والتواضع واما في قصة موسى عم فقتل القبطي وتوبته
والاعتراف بكونه من عمل الشيطان محمول على انه كان خطأ وقبل البعثة والاذن للسحرة في اظهار السحر بقوله بل القوا ما انتم ملقون ليس
برضا بل الغرض اظهار ابطاله او اظهار معجزته ولا شك ان الاذن ومثله لم يكن حراما والقاء الالواح كان عن دهشة وشدة
غضب والاخذ براس هارون وجره اليه لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هارون

الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل استثنائه من الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ابى واستكبر وكان من الكافرين وترتب قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وتدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه والاطلاق على الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال صح قوله كان من الجن صار او كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شأنهم الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف الظاهر ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة وطعن لفعل الله تعالى حيث شبهه صورة الاستنكار مع انه لا ينبغي ان يكون واتباع الظن ورجم بالغيب على الاليق واعجاب بانفسهم وتزكية لها وامثال هذا تخل بالعصمة لا محالة والجواب ان الاغتياب انما يكون حيث الغرض اظهار منقصة الغير والذكر حيث الغرض اظهار منقبة المعني ولا يتصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة من اللوح او مقايسة بين الجن والانس بشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء لا يقال قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في ادعاء ان الخليفة من يتصف بما ذكرتم سابق كون ذلك محققا معلوما بالاعلام من الله تعالى واخبارا او مشاهدة من اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في ان الاستخلاف ممن يتصف بذلك من غير حكمة ومصلحة وصفات يلائم الاستخلاف والسبب انما يكون عند ذكر لذلك فالرد عليهم انى اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال فغيبته دلالة على نفي العصمة باثبات الكذب في الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطاء والسهو لا ينافي العصمة الموجب المعصية الثالث قصة هاروت وماروت حيث ببابل يعذبان لارتكابهما السحر والجواب منع ارتكابهما السحر واعتقاد تأثيره بل انزلهما الله وعليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا والى لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به والبهود هم الذين يزعمون ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة ويعاقب بالمسخ واما المقام الثاني فذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي بكر وابي عبد الله الحليمي منا وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر اي غير الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى وآباء ابليس علة للعنة واستكباره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ولا سجود الاعلى للادنى اعظاما له ورفعا لمنزلته وهضما لنفوس الساجدين الثاني ان آدم انبأهم بالاسماء وبما علمه الله من الخصائص والعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموه من المنقصة ولذا قال لهم الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وكذا انهم مع ما يقال لهم الهم الغير المتناهي على ما هي عليه من اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتخصيص بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعة العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة

والواظبة فالمواظبة على العبادة وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العاقلة يكون اشق وافضل والمراد باستحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال لو سلم اشتغال الشهوة والغضب وسائر الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما يكون اشق وافضل من الاخرى اذا استوتا في القدر والكيفيات والصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي هو القوام والنظام والتقوى الذي هو الاساس والتقوى الذي هي العمدة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة ثانيها ان الشواغل في حق من لا نزاع فيه صاحبه وجود المشقة والالم في العبادة عند عدم المنافي والمضاد مما لا يعقل قلت او كثرت وكون باقي الصفات في حق الانبياء اضعف وادنى مما لا يسمع ولا يعقل وقد يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما فاذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل فاذا ترجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا اعتبار الى الحق لان تمام تقريره هو ان الكمال والنقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو افضل وارذل ممن آثره بدونه لان ايثار الشيء مع وجود المضاد والمنافي ارجح وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل والكامل ممن آثره بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بفضله على غيره فضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون **قوله** وتمسك المخالف بوجوه احتج المخالف ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقلية فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات والارض والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اجتناب التكبر والتعظم حاصل لهم وصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والزلفى عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى ولا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجلوه في العذاب الذي اوعدوا به بقوله والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله تعالى كما كان لجبرئيل عليه السلام او يكون في العلم بذلك باخبار من الله تعالى بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملك بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تمويه وتخييل لما شاهده الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ واما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكس لخلت الشهادة علماء البيان والبصيرة باساليب الكلام وعكسه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا اخص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم رفعه عن النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولدا بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمسيح لا يترفع عن العبودية

ام ولاية فمن قائل بالاول لما في النبوة من منصب الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل بالثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي وغاية الكمال الخلاف ولاية غير النبي فلا بعض الوقت ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد بان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة البشر بعينه متعلقة بمصالح الوقت والولاية لا تتعلق لها بوقت دون وقت بل قائم سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بنبينا عليه السلام من حيث ظاهرها الذي هو الانباء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امته يجددون حكمه تصرف الى قيام الساعة ولهذا كانت علامة المتابعة اذ ليس لولي الا مظهر تصرف النبي عليه السلام واما ابطال القول بسقوط الامر والنهي عن المقربات ولان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله عليه السلام مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حتى جاء في ذلك بل يترك الافضل ثم حكى عن بعض الاولياء انه استعفى الله تعالى عن التكاليف وسأله الاعتاق عن لوازم العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذي هو مناط التكليف مع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان عليه ومن جريان العارف لا يسامحه من العبادة ولا يقتر في الطاعة ولا يسأل النزول من اوج الكمال الى حضيض النقصان والزوال من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير شعور بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك بعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يسأل دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يطلق على بعض العقول والمسمون هم المسمون بمجانين العقلاء ولهذا فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع كمال استغراقهم في الحق والانجذاب التام لا يخلون بادنى طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا اشتهر عليهم ادنى ذلة عن مقام الصواب **قوله** المبحث التاسع السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين تفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بمقتضى التحدي ويختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركة اليد واخفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز ما مر في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه الخالق والساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله تعالى وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله عليه السلام حتى مرض ثلاث ليال ومنها ما روي ان جارية سحرت عائشة رضي الله عنها وانه سحر ابن عمر حتى تكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي عليه السلام وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي عليه السلام بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل اوان ولا له يد في كل شأن والنبي عليه السلام معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا في نبوته لا ان يوصل ضررا الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى

على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكونه اثرا في ذلك العصوق من التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي عليه السلام العين حق وقد قال العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الآية نزل في ذلك وقالوا كانت العين في بني اسد وكان الرجل منهم يتجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء فيقول فيه لم ار كاليوم الا عانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله عليه السلام ذلك فعصمه الله تعالى واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي عليه السلام نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب انه يستحسن لا من العصبية وكثرة الفصاحة وانما كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح والكلام من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة بالفقهيات اشبه فلذا اعرضنا عنها **قوله** الفصل الثالث المعاد وفيه مباحث هو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات والتبرؤ عما ابتليت به من الظلمات **قوله** المبحث الاول كثير من مباحث المتكلمين يرى في النظر اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية ونعم عند تحقيق المقاصد اصلية انما نفعها ايراد الحجة عليها او دفع الشبهة عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة بالبنية وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة والنار وغير ذلك على اختلاف الآراء وانا اخرت مباحث اعادة المعدوم خاصة الى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يفتقر اليها الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء واتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم ولو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم بمنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى مستلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال الاكثرون بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها لا للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اتفاقا ان الاصل فيما لا دليل على امتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه البرهان فمن ادعى امتناع اعادة المعدوم فعليه الدليل والزامهم ان المعاد مثل المبتدا بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا الاخير ما يقال ان العود هو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود والملزوم الاخص مستلزم للاعم امكان الاخص وقريب منه هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة امتناع الانقلاب فالوجود الاول ان افاده زيادة الاستعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل فكان اكتسابه ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فلا يعلم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود ثم بعينه او قابلية ولكن الاقرب الى الفاعل الاعادة التي جعلت اهون على العادة الاجزاء وما بقيت من المواد التي كانت عليه من الصور والتأليفات على ما يشير السعودي قوله اهون الذي ابتداء اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد

ولا ابن هو فوق هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ع ولا دلالة على الافضلية
بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات الابدية ان فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة في الفضل والشرف
والكمال بل فيما هو مظنة الاستنكاف والرضا كالغلبة والاستكبار والاستعلاء في السلطان وقرب المودة في النصارى
ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود
او في قوة الايمان بهم والاهتمام به لانه اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتحريض عليه احرى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات
مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدا الشرور والقبائح متصفة بالكمالات
العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال
العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك البشر والجواب ان مبنى ذلك على
قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها
عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات
واسرار المغيبات والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المتضاد والمنافي
وتحمل المتاعب والمشاق **قوله** المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي
المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز
عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبي ع يمتاز عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكاذبين كما روي
ان مسيلمة دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد تظهر الخوارق من قبل عوام
المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة فلهذا قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب
جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم
المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى
الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة
لنبي كانفلاق البحر واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام وهذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز
جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق
الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل يفضي الى تكذيب النبي
حيث يدعي عند التحدي انه لا ياتي احد بمثل ما اتيت به قلنا المنافي هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى المعجزة
بمثل ما اتيت به احد من المتحدين لان يظهر مثله كرامة لولي او معجزة لنبي اخر نعم قد يرد في بعض المعجزات نص قاطع على ان احدا
لا ياتي بمثله اصلا كالقرآن وهو لا ينافي الحكم بان كل ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي لنا على الجواز ما مر في المعجزة من امكان
الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كما له ان يصدق رسوله ببعض ما ليس من عاداته ان يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه
وعلى الوقوع وجهان الاول ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال
يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام ولا شراب وقصة آصف
واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثاني لمن كان نبيا في زمن
اصحاب الكهف والثالث لسليمان قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد التصديق في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا
علم بذلك ولذلك سال ولكن لا نزاع الا في جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد التصديق

نبي ولا يغني تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكر لم يرد على كثير من معجزات الانبياء لجواز ان يكون لنبي اخر والثاني وهو المتواتر
معناه وان كان التفاصيل احادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند
حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير ان يضره واما من علي رضي الله عنه فاكثر من ان يحصى وبالجملة
فظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم
قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم في امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله
اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم الا في اعداد احاد المبتدعة
تحت المثل السائر اوسعتهم سبا واودوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء
الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي عن ابراهيم بن ادهم انهم راوه بالبصرة
يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت
تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة وللمخالف
وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبي بغيره اذ الفارق هو المعجزة ورد بما مر من الفرق بين المعجزة
والكرامة الثاني انها لو ظهرت لكثرت بكثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة ضعف ورد بالمنع بل غايته استمرار العادة
بنقض العادة الثالث لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما ظهر من النبي لغرض
آخر غير التصديق ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانبياء في
ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الانبياء ووقعها في النفوس ورد بالمنع بل تزيد جلالة قدرهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت الحكم
واتباعهم هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم الخامس وهو في الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب
فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم ولو كانوا
اولياء مرتضين فما يشاهد من الكهنة والقاء الجن والشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات ربما تخطي
وربما لا تخطي وليس من اطلاع الله في شيء والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيامة بقرينة
السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا اشكال بل الاشكال
في جعل الغيب للعموم لكونه اسم جنس مضاف بمنزلة المعرف باللام فقد كان في الاصل مصدرا او كون الكلام لسلب العموم اي
لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع البعض على البعض وكذا الاشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي والحلم فالاستدلال
مبني على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الاولياء نوعا من الاطلاع وليس بلازم **قوله** خاتمة
حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب
والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسل الملك الى الرعايا لتبليغ
احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي ع لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن بعض الاباحية والملاحدة ان الولي اذا بلغ الغاية
في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد
باجماع المسلمين اما الاول فلاختصاصه بان النبي ع مع ما له من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مامون عن سوء العاقبة مكرم
بالنصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لصلاح العالم ونظام الخلق والمعاد الى غير ذلك من الكمالات
واما الثاني فلان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق مع ملاحظة الجانبين وسيجيء ان الولاية وشرفها لا يماثل ذلك
عن مرتبته لانه لا يبلغ الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال الا عند ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل

القائم به فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على الله وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون
على الله وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة
القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا لا من جهة قدرة الفاعل فان الكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم
ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامر لازم له كامتناع الحكم
والاشارة على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا لذلك الشيء بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكان ثانيا
لانا نقول لو امتنع المعدوم لامر لازم له لامتنع وجوده اولا كما لو امتنع لذاته ثم امكان الوجود يستلزم امكان الايجاد سيما
بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة ههنا كونه معادا او هو مع الوجود ثانيا **قوله** والمنكرون منهم من ادعى
الضرورة وقال الحكماء بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب
التقليد والتعصب وكشح الامام في المباحث قال ونعم ما قال ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه
الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال بجوازها كثير من العقلاء وقام
البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد
بمنع ذلك بحسب وصدق فان معناه عند المحققين تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه واتصاف ذلك الشيء بالوجود في السابق
واللاحق نظرا الى الوقت لا ينافي اتحاده بالشخص ولكن يصح تخلل العدم بمعنى تخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وقد حمل صاحب
المواقف هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم وللمحقق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توضح دعوى
المدعي الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادة جميع مشخصاته ومن جملتها الوقت الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد
كونه في ذلك الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز والتطابق والالزام
على من يقول بجواز اعادة الكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود
في وقته الاول وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد [illegible]
الملزوم لزوم كونه مبتدأ من حيث كونه معادا او كونه معادا لكونه معادا [illegible] الوجه الثاني وهذا [illegible] في الوقت الاول [illegible]
للمؤقتة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز [illegible] العقل ضروري
وقد يجعل هذا الوجه ثلاثة اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات والجواب انا لا نم كون الوقت من المشخصات فانا نقطع بان هذا
الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس وانما [illegible] من زعم خلاف ذلك نسبه الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات
لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نم انه لو وجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت
ايضا معادا والوقت لم يكن هو مسبوقا بالحدوث اخرى وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني والمبتدأ
يكون لم يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء
من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون
لزمان زمان يمكن اعادته بعد العدم ويتسلسل الثالث لو جاز لم يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية
وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان المقدور ان وجد فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل
لعدم التمايز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض ورد بان عدم التميز في نفس الامر لازم
ممنوع والوهم بتميز لكونهما شيئين وعند العقل غير مسلم لكنه اخرى بل ملتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب
بانه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع تخصيص متماثلين ابتداء للعين ما ذكرتم ويلزم عدم التمييز وحاصله انه لا تعلق له بالاعادة

لا الواقع في الزمان الاول
والمعاد هو الواقع صح

المعدوم الرابع ان المعدوم لا يصح الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم ثبوت شيء لشيء بعينه
نفسه وثبوته والجواب عند المعتزلة بالقائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف
في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج ومما يقال ان المحصلة تكون ذهنية
ولا خارجية ولا يصح العود الذهني ليس بشيء لانا نأخذ للمحصلة معنى عاما هو ان يكون ما يصدق عليه الوصف العنواني
في الحكم يصدق عليه المحمول فالمعنى ههنا ان ما يصدق عليه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم فالذهنية
معناها ان الموضوع المأخوذ الذهني يحكم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا ان الموضوع الذهني المعدوم في الخارج يصح ايجاده
في الخارج وبالجملة هذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومنه يجوز ان يسعل الى غير ذلك من الحكم على الشيء بوجوده
في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نريد بالاعادة ان يوجد ذلك الشيء بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل
من يراه بانه هو ذلك الشيء كما يقال اعد كلامك الى تلك الحروف بتأليفها وهيئتها ولا نظر الى كون هذا معادا في زمان وذلك
مبتدأ في زمان اخر ولا المنافقة في ان هذا عين الاول او مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل شيء من الوجوه **قوله**
المبحث الثاني انكرت الفلاسفة الطبيعيون لاعتقادهم ان المادة ولا الفلاسفة الالهيون لا يعاد الانسان اصلا زعما منهم انه هذا الهيكل المخصوص
في المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحياة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا
تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما يراه المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده
في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا تعاد او جوهر باق بعد الموت فيكون لها المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين
على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار
في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد
لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والحليمي
والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن
وهذا رأي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان
المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا
العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه نقل على الطبائع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون
كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيمة والجنة والنار والنصارى
لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يدفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد
بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب
بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في
مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لا حاجة الى زيادة
بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد
اليه النفس المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد
به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا
يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما

هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للمتخلف من الصبا الى الشيخوخة
انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب
انها عقوبة لغير الجاني قوله لنا المعتمد في اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمنصوص عنه عامة الافصاح من الاديان دين
الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد والمعتزلة يدعون ثبوته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله ثواب
المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولا يتأتى ذلك الا بالاعادة ثم باعادته فيجب لان ما لا يتم الواجب الا به واجب
وربما يتمسكون لهذا في وجوب الاعادة على تقدير الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله وفي كون ترك الجزاء قبيحا
لا يصح صدوره عن الله مع امكان المناقشة في ان الواجب لا يتم الا به والا ما يكفي الحال الروحاني ويدفعون ذلك بان المطيع
والعاصي هي هذه الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده فلا يصل الجزاء الى مستحقه الا باعادتها والجواب انه ان اعتبر الامر بحسب
الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والافعال والحركات وهو المبدأ
للكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل
السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق
بعد الاجتماع ومات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات
واما الاخبار فللتواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد في القرآن من نصوص لا يحتمل اكثرها التأويل
مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا لجلودهم
لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا
ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الآيات وفي الاحاديث ايضا كثرة وبالجملة فاثبات الحشر
من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة
بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس
وشقاوتها بعد مفارقة البدن على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل
نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة
بما يعتقدون لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات
العقلية وتقتصر على ما الفوه من اللذات والآلام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب ان يخاطبهم الانبياء
بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابي ان الكلام سبيل وخيالات
للفلسفة قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم
من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال لمعاد النفس ورعاية لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب
فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه
الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني
واللذات والآلام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتراض
لمن ينفيه قوله احتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها والجواب التوقف
انما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء وظواهر الآيات تقدر كونها جمعا واحياء بعد التفرق والموت فلا قطع بعد التأليف

اكثرهم

والمزاج والبنية وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة
الاجزاء الى ما كانت عليه من التأليف والحيوة ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل المبتدأ لا عينه الثاني لو اكل انسان انسانا وصار
غذاء له وجزءا من بدنه فالاجزاء المأكولة اما ان يعاد في بدن الآكل او في بدن المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا
بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا
والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية وتعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية في اول الفطرة من غير لزوم فساد
فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء الغذائية الاصلية في المأكول الفضلية في الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا
الفاسد انما هو وقوع ذلك لا امكانه فلعل الله يحفظها من ان يصير اجزاء البدن آخر فضلا عن ان يصير جزءا اصليا وقد ادعى
المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول العلم بحفظها عن التفرق فلا احتياج الى
اعادة الجمع والتأليف بل انما يعاد الحيوة والصورة والهيئة فان قيل الآيات الواردة في باب الحشر من مثل من يحيي العظام
وهي رميم ءاذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد تشعر بان متنازع اهل الحق والمبطل ومتوارد الاثبات والنفي
هي اعادة الاجزاء باسرها الى الحيوة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الآيات ما هو مسوق لنفي الاعادة مثل
وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا شاهدوه
من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء
الاصلية فلعلهم لم يخطر ببالهم الثالث لو الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولغرض عائد الى الله نقص يجب تنزيهه عنه
ولغرض عائد الى العبد ايضا باطل لانه اما ايصال الم وهو لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس
فكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الالم ولا الم في العدم او الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور
ذلك بان يوصل اليه الالم ثم يخلص عنه فيكون الاعادة لايصال الم يعقبه خلاص وهو غير لائق بالحكيم والجواب منع لزوم الغرض
وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال الجزاء الى من يستحقه غرضا
ثم كون اللذة دفع الالم كيف واللذة والالم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في تحققهما وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون
اللذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفع الالم وخلاصا عنه قوله التنبيه القائلون بالمعاد
الروحاني فقط او به وبالجسماني جميعا هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الادلة
ويشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة بيان في اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت
عليه من التجرد والتبرء من ظلمات التعلق وبقائها ملتذة او متألمة بالنقصان واما الآخرين بعد اثبات حشر الاجساد
لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به تدبيرا وبقاء نفسه معطلا او متعلقة ببدن آخر غير مقبول عند العقل
ولا منقول من احد كيف ونفسه هو المناسب لذلك المزاج المتعلقة به لم تفارقه الا لانتفاء قابليته لتصرفاتها فحين عاد القابلية عاد
التعلق لا محالة وقد قال الله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله
اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث في حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها
في حواصل طيور خضر وقناديل من نور معلقة تحت العرش ولذا كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام
عليها قال امام الحرمين الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة متشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله العادة باستمرار حيوة الاجسام
ما استمرت مشابكتها لها فاذا فارقتها يعقب الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح يعرج به ويرفع في حواصل طيور خضر الجنة

تدبيرة

ويُنبسط به الى يجيء من الكثرة كما وردت فيه الآثار والحيوة عرض يحيى به الجوهر والروح يحيى بالحيوة ايضا ان قامت الحيوة
فتكذا ههنا والروح كذا في الارشاد **قوله** المبحث الثالث قد سبقت في مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام عند معتزلة على ما
يراه النظام وقابلة للفناء غير دائمة البقاء على رأي الفلاسفة قولا بانها ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قولا بانها ابدية
غير ازلية وتوقف اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء
شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب
ابو الهذيل الى انه تعالى يقول له كن فيكون افنى فيفنى كما قال له كن فكان وذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء
ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها
وذهب ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي واتباعه
الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل فيفنى الجواهر وقال ابو هاشم واتباعه يخلق فناء واحدا لا في محل فيفنى الجواهر باسرها واما الثاني
وهو ان فناء الجواهر بانتفاء شرط وجوده فزعم بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يخلقه عدم الجوهر وذهب الكثرون
من اصحابنا والكعبي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله تعالى فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين
بانها الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله تعالى فيه يفنى وقال القاضي في احد قوليه هي الاكوان التي يخلق الله تعالى
في الجسم حالا فحالا فمتى لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق فني واكثر هذه الآراء من قبيل
الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج ضدا للبقاء قائما بنفسه او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا في محل ولعل وجه
البطلان غني عن البيان **قوله** المبحث الرابع تحالف القائلون بصحة الفناء والحقية حشر الاجساد في انه اختلفوا في ان ذلك بالايجاد بعد
الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم يعاد وان يبقى
ويزول اعراضها المعهودة ثم يعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يصير اجسام العباد على صفة اجسام
التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا يحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور
المخالفين كبعض المتاخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافه ثم كان الصحابة مجتمعين
على بقاء وفناء الخلق ببقاء هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا ببقاء انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون
في هذه التدقيقات الثاني هو الاول والآخر في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة فنا فيكون قبلها
واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ لكل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل
كل اهل اول من زاركم او اخرهم فمعناه هو الاول والآخر وتريد انه لا زائر سواه او هو الاول والآخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى
بعد موت جميع الاحياء حيا او هو الاول خلقا والآخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق
على ابدية الجنة ومن فيها الثالث **قوله** تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد
التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى
العلة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل
حيا المنتفع اخرى وتستعمل انه ليس مقصود البارئ من كل جوهر الدلالة عليه وانه صار لذلك كالذي من كتب كتابا ليس مقصوده بالكلية
الدلالة على الكاتب او المراد الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اي غير مثاب عليه
الرابع **قوله** تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبداء من العدم فكذا العود وايضا
الخلق بعد ابتدائه لا يتصور ان يكون الا عن العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابتداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب

على ما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين والبذو يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق اولم يسيروا
في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب اي ركبكم ويخلقون
افكا اي يركبونه فلا يكون حقيقة في الايجاد للاشتراك فضعيف جدا لاطباق اهل اللغة على انه الاحداث والايجاد مع التقدير سواء
كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او بدونه كما في خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم واجيب
بالمنع بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت مثل
افناهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو ميت قال الامام الرازي ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى
العدم فلا بد في الآيتين من تأويل اذ لو حملتا على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك وليس التأويل بكونه آيلا
الى العدم على ما ذكرتم اولى من التأويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا في
الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع
مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا عن الظاهر **قوله** احتج الآخرون وهم القائلون
بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الاعدام بوجوه الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء واصلا
الى مستحقه اللازم باطل سمعا عندنا للنصوص الواردة في ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبتدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيانه
ضعف ادلته ولو سلم فلا عموم على من يقول بفناء الروح والاجزاء الاصلية واعدام البواقي ثم ايجادها وان لم يكن الثاني هو الاول بعينه
بل مغايرا له بحسب الابتداء والاعادة او باعتبار آخر ولا شك ان العمدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد تقرر بانه لو عدمت لما علم
اتصال الجزاء الى مستحقه لانه لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول بعينه ام مثل له خلق على صفته ايضا على تقدير الفناء بالكلية فقط واما على تقدير
بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب والهيئات والصفات التي بها يتمايز المثلان سيما على قول من يجعل الروح ايضا من
قبيل الاجسام واللازم منتف لان الادلة قائمة على وجوب ايصال الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله يحفظ الروح والاجزاء الاصلية من التفرق
والاختلال بل الحكمة تقتضي ذلك ليعلم حصول الجزاء الى المستحق لانا نقول هو المقصود وابطال رأي من يقول بفناء الاجساد جملة الاجزاء بل اجسام
العالم باسرها ثم الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العمدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد سلمتم انها لا تتفرق فضلا
عن الاعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله تعالى يوصل الجزاء الى المستحق لا دلالة على انا نعلم ذلك عند الايصال
البتة وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل الله يخلق علما ضروريا او طريقا جليا جزئيا وكليا الثاني وهو للمعتزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض
لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع الوجود بل الحيوة وايضا ليس جزاء المستحق
كالعذاب والسؤال والحساب ولا ذلك ورد منها الفصال العرض والنعم والجزاء فلعل لله تعالى في ذلك حكما ومصالح
لا يعلمها غيره على ان في الاخبار بالاعدام لطفا للمكلف واظهارا لغاية العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعدام
تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان على طريق تفريق الاجزاء اما الثاني فظاهر واما الاول فلان انعدام التاليفات والبنيات
التي بها اختصاص الجواهر بالاماكن والجهات مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية لا مجموع الجواهر والصفات والتعينات
كما اذا جنى وهو شاب سمين سليم الاعضاء واقتص منه حين صار شيخا نحيفا ساقط الاعضاء وعن الثاني بان في التفريق
منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون الحشر بالاحياء بعد الموت والجمع بعد
التفرق لا الايجاد بعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الآية وكقوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على
عروشها قال انى يحيي هذه الله بعد موتها ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدأ الخلق من الطين

واما ابن الاخشيد

ثم

الحق م

قوله تعالى م

صفة اعيد م

على وجه يرى ويشاهد مثل اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق او لم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس
كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك مع الآيات المشعرة بالتفرق دون الاعدام والجواب انها
لا تنفي الاعدام ولئن لم يدل عليه فانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لان السؤال وقع عن ذلك لان
الجمهور في بادي النظر والنشور اهدا عليه اكثر من معارضته بما سبق من الآيات المشعرة بالاعدام والفناء. قوله البحث الخامس
جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا
انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بأكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما
من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا
يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة
في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت
للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير
عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه
بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية
الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء كما مر وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما
بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناءهما لحظة الثالث
انهما لو وجدتا الآن فاما في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يسعهما على ما وصف افلاك لامتناع الخرق والالتيام
وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها ولا في عنصريات لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانها لا تصح التناسخ
الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لابد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة انما تتحدد بالمحيط
والمركز فيكون كريا فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء وقد بين استحالته ولانه يشتمل لا محالة على عناصر
لما فيه احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له
وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم
الميل اليه وعنه ولانه لا يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله مع لزوم الترجيح بلا مرجح
لاستواء الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر
المختار الذي بقدرته وارادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا اختصاصه بالمحيط والمركز
انما هو جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق انما قام في المحدد ولا يكون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدوير في ثخن فلك
كي يستلزم الخلاء ولا امتناع في كون عناصر العالمين مختلفة الطبائع ولا في كون حيز العنصر في احد العالمين غير طبيعي له وليس التناسخ عود الارواح
الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على التقادير
ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لابتناء ذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير افناء هذا العالم
بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلذا خص هذا الدليل
بنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم. قوله خاتمة لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة
فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن

والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير. قوله البحث السادس في سؤال القبر وعذابه اتفق
الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض
المتأخرين منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين
للحق لنا الآيات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الى قيام الساعة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين واحد الاحياءين ليس الا في القبر ولا يكون الا لنوع ثواب او عقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل
الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والاحاديث المتواترة المعنى كقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وكالحديث المعروف في الملكين اللذين يدخلان القبر ومعهما
مرزبتان فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة في الكتب المشهورة وقد تواتر
عن النبي عليه السلام الاستعاذة من عذاب القبر واستفاض ذلك في الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع فلوجوه
الاول ظواهر الشرائع كقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت للاخلاف في احياء الحشر
لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط فان قيل المعنى هذا الا [illegible] ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا
ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم
انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال
فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فيكون الآية حجة على المتمسك بها قلنا المراد الاولى
بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة ويقصد نفيه فان قيل يجوز ان لا يراد الواحد بالعدد بل الجنس المتحقق في المقابل لهذا المفهوم على ما يتناول
موتة الدنيا وموتة القبر قلنا يأباه بناء المرة وتاء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياءات ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور ولو كان في
القبر احياء لصح اسماعهم والجواب ان اثبات الاحياء والاسماع لا ينفي وجود الثاني والثالث على ان التعلق باحوال الحي كاف في
المبالغة واثبات الاماتة والاحياء مرتين ليس لكنه حمل على حياة ما قبلها بعد حيوة الدنيا من الاماتة والاحياء في القبر
والحشر اذ لا دلالة للفعل على المرة لكن ربما يقال ان في الفطام الثاني نقص بنوع من ذلك ثم الظاهر ان المراد الاماتة في الدنيا والاحياء
في الآخرة ولم يتعرض لما في القبر لخفاء امره وضعف اثره على ان هي ملا انضياد كره في موضع الدلالة على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان
والبعث والتعجب من الكفر واما قوله ثم اماتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فالامتنان في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياءان وترك ما في
الآخرة لانه محاسن وقيل بل ما في القبر وما في الحشر لان المراد احياء تعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واما قوله وما
انت بمسمع من في القبور فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع في ان الميت لا يسمع اما العقل فلان اللذة والالم والمسألة والتكلم
ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت او المقتول او المصلوب
يبقى مدة من غير حركة ونطق ولا اثر للتلذذ والالم وربما يدفن في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوس على ما ورد في الخبر وربما يذر
على صدره كف من الذرة فترى باقية على حالها وربما ياكله السباع او الطيور او النار فيحترق ويتفرق في المشارق والمغارب
فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس هذا الا من تجويز حيوة مع الميت وكلامه وتعذيبه خشية الصلب
واحتراقه ونحن نراه على حاله والجواب اجمالا ان جميع ما ذكر استبعادات لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات وافعال القادر
المختار وتفصيلا انا لا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية للتعذيب والمسألة المجوز لذلك

يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة او الاجزاء الاصلية الباقية فلا استبعاد لا سيما بعد ورود النص ولم لا يكون عالم لم يخفه الله عن الانس
والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها ولا ان يحيى من كون الميت في بطون السباع ومن قال بالقادر المختار الحي المميت لا يستبعد تعذيب
الملحود والصندوق ولا حفظ الذرة على صدر المحرك والقول بان تجويز امثال ذلك يفضي الى السفسطة انما لم يصح فيما لم يقم عليه
الدليل ولم يخبر به الصادق واما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة فانه ليس كذلك لا ادراك وابن
الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضد الحيوة بل هو آفة كالعجز مانعة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم
فبطل لا يوافق اصول اهل الحق **قوله** اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ
وشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح
وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي تكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال
الاختيارية فلهذا لا نعرف حيوة لكن اجابته سكتة ويشكل هذا بجواب منكر ونكير على ما ورد في الحديث **قوله** البحث السادس
سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد وحاصل الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة واتفق عليها اجماع الامة فيكون
القول بها في غاية التصديق بها واجبا قوله في المحاسبة اشار اليها قوله تعالى ان الله سريع الحساب وقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم
قبل ان تحاسبوا واهوال المحاسبة اليوم الموعود قيل الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال الله
وقفوهم انهم مسئولون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول تطاير الكتب قال الله تعالى واما من
اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه
منشورا وهول المسائلة انهم مسئولون وربك لنسألنهم اجمعين وهول شهادة الشهود والعشرة الالسنة والايدي والارجل
والسمع والابصار والجلود والليل والنهار والحفظة الكرام قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
وقال شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال عليه السلام ليس يوم وليلة على ابن آدم الا قال انا يوم جديد وانا فيما تعمل
في شهيد وكذا قال في الليل والنوم وقال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وهول تغير الالوان قال تعالى يوم تبيض وجوه
وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وهول المنادات بالسعادة
والشقاوة قال عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا رجح كفة الخير نادى الملك الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة
بعدها ابدا واذا رجح الكفة الاخرى نادى الملك الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال
مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في لذات هؤلاء
وآلام اولئك واخبار النبي بها ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات ولعل النظر الى هذه الاهوال في الاشقياء واولئك
والصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة لقوله تعالى تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف
عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف
على ما في الحديث الصحيح وينبغي ان يكون المراد ... وعليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي
عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة
قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم
وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه
يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة
العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة

ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه ويتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين بالقسط
ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وهو ذهب كثير من المفسرين
الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى
ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان
المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات
العلم والعقل واجيب بانه توزن صحائف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ
الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام ومنها الحوض قال تعالى انا
اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم
السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة ... اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعند الميزان فان لم
تجدوا فعند الحوض **قوله** البحث الخامس في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل
فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من حيث المحسوسات المحضة على ما هو القول به للاسلاميين
واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأي افلاطون او لا
كما هو رأي ارسطو تبقى ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنتها على
اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متألمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها
على ما لها من اختلاف التفاصيل وان لم يتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها بالتدبير وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة
لما لها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن واما ما ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك
من السمعيات فمجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها في السعادة والشقاوة واختلاف احوالها في اللذات والآلام والتفصيل
ما لها من دركات الشقاوة والى درجات السعادة فان الشقاوة والسعادة اما بحسب القوة النظرية فالشقاوة الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة
للحكمة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا يعتبر
الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور
المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية فصارت ...
نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راسخ
في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارق عنه غير مجبور ايضا لكن عذابه دائم واما الثلثة الباقية
اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية السيئة وغير
السيئة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف
في الشدة والرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوئه فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت
النفس ... كالاغنياء اما لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او للكسل فيه واقتصار الكمال
وعدم التشوق الطبيعي من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعن ما يضاده وعن الشوق الى الكمال فسيعة من رحمة الله
خالصة من البدن الى سعادة تليق بها غير متألمة بما تتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان تكون معطلة
عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالآلات جسمانية وحينئذ اما ان يصير مبادي صور لها وتكون نفوسا لها
وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون

نفوسا لها مدبرة لامور ما بل على الاستحالة الامكان المختل ثم يختل الصور التي كانت معتقدة عند نا وفي وسمات اهل الجرات الاخروية على حسب اعمالها قالوا او يجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن مزاجا نفسيا فيصان نفس انسانية لم تزل الحكماء والزم بثبوت المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوس فلم ينكروا غاية الانكار بل جعلوا ليس الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان التبشير والانذار نفعا كثيرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الانفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالاكثرين وان كان شرا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن

قوله البحث التاسع الثواب فضل من الله والعقاب عدل من غير وجوب ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثاب المطيع البتة انجازا للوعد بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده فيجوز ان لا يعاقب العاصي ووافقنا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغدادية منهم ومع كون الثواب والعقاب غير مستحق ليس حقا لازما يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملائمة لصافتهما العادة في مجاري العقول والعادات فلا نزاع فيه وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب يقتضي سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وبنوا امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على افادتهما الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة ما مر انه لا يجب على الله شيء ولا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعات العباد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب على ما نوله من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤنته واراد علاوة الولد على خدمته لابيه يترتب على مراعاته وتوخي مرضاته لا يقال الاجر لكون الطاعة شكر المنعم لان العقلاء يستقبحون الاحسان الى الغير بتكليفه الشكر ولان الشكر متصور بدون تكليف المشاق المضار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم العوض والاحسان لتكليف الشكر ووجوب الشكر على الاحسان لا نوجب كون الاحسان لاجله مستقبحا وكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه لعوض ولو سلم فيكفي ترتب التفضل عليه عوضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان يثاب من واظب طول عمره على الطاعات وارتد نعوذ بالله في آخر الحيوة ولم يعاقب من اصر على الكفر واظهر الايمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لا يقال الجواز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطا لاستحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان كذلك لما تحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضائها عند تحقق الشرط الحج المخالف بوجوه الاول لزم الزام المشاق من غير منفعة موقتة تقابلها يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم وتلك المنفعة هي الثواب لم الفعل الاجب عقلا لا جل تحصيل المنفعة والاوجبت النوافل وانما يحسن لدفع المضرة فيلزم استحقاق العقاب بتركه ليحسن الحكم به ورد بعد تسليم لزوم العوض بانه يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة او يكون العوض امرا آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب في نفسها وما يقال من انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى لم لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد في قوانا لان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقا او لا فلا ينبغي لجواز ان يكون وجه الوجوب لان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة ولكن لم يكن منافيا لها لكنه يجوز ان يجعل شاقة

لغرض آخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات والاجترا على المعاصي لان الطاعات مشاق وفي خلاف الهوى لا يميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع يترتب عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع بالآم ومضار يترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوقوع بهما وكثرة الاخبار والآثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب بمجرد جواز الترك غير قادح الثالث الآيات والاحاديث الواردة في لحوق الثواب والعقاب بطريق الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله تعالى ولا الاستحقاق من العبد على ما هو المتنازع هذا والمذهب جواز الخلف في الوعيد بان لا يقع العذاب وفيه ما مر من الاشكال وسنتكلم عليه في بحث العفو ان شاء الله تعالى

قوله خاتمة فروع للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح شرطوا ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب المضيق او لوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل المندوب لندبيته او لوجه ندبيته وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح لا لفعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح كذلك وانه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لا بالاخلال لانه عدمي لا يصلح محلا للاستحقاق الوجودي ولان كل احد في كل لحظة مخل بالابتناء من القبائح وقال المتأخرون كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم للنصوص الصريحة في تعليل العقاب بعدم الاتيان بالواجب كقوله تعالى خذوه فغلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين وكقوله تعالى حكاية ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري بحسنهما وقيل انه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فالزام المشاق والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامهما لكونه لطفا في توجه المكلف الى الطاعة وبعده عن المعصية ولان التفضل بالمنافع الدائمة حسن جدا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو ادنى حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب ولانه اوجب في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة مشوب بشوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر النعم وترك القبائح وعقاب اهل النار مشوب بثواب ترك القبائح فيها اجيب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى والعمل بالشكر لذة وسرور الاحساس ويكون في شغل شاغل عن القبائح ودكرها والعامل يتركها واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها احتلاف في وقت استحقاق الثواب والعقاب فعند البصرية حال الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الآخرة وقيل في حال الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا يحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس لاحد تمسك يعول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يستحقان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما وانما حسن تأخير تمام الثواب الى دار الآخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق ومن لوازم التكليف الشوب بهما وتمسك الآخرون بالنصوص المقتضية لتأخير الاجزية ولزوم الجمع بين المتنافيين كما ذكر ولا خفاء في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الآخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق انه يستحق التكليف لا جامع كل الجزاء للزوم الجمع بخلاف البعض كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء كما لا يخفى فانه يجامع التكليف فلم يجب تأخيره **قوله** البحث العاشر اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة الجحيم فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قاعدة فلسفية غير مسلمة عند المليين والاصح عند القائلين بها لتناهي الحوادث القادر المختار على تعاقب

بناء على التوبة وزوال العقوبة لجواز أن يخلق الله تعالى بدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها ليذوقوا العذاب هذا الحكم الكافر الجاهل المعاند وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم يبلغ القصد خلافا
للجاحظ والعنبري حيث زعما أنه معذور إذ لا يليق بحكمة الحكيم أن يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال
الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ولا شك أن عجز المتحير أشد
وهذا الفرق خرق للإجماع وترك للنصوص الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عنادا واعتقادا وأما الكفار حكما كأطفال
المشركين فكذلك عند الأكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي عليه السلام عن أطفالها الذين
ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدام أهل الجنة على ما ورد في الحديث لأن تعذيب
من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الإيمان والطاعة
على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار واختلف أهل الإسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين
ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشيئة الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بأنه
لا يخلد في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد أهل الجنة وعند المعتزلة
القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا إخراج من النار وعبر عن هذه المسألة بوعيد الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع
عذاب أهل الكبائر ونحو ذلك وليس في مسألة الاستحقاق ووجوب العقاب غنى عن ذلك لأن التخليد أمر زائد على التعذيب وفي مسألة
العفو لأنه بطريق الاحتمال دون القطع ولأنه شامل ترك العقاب بالكلية وهذا قطع بالخروج بعد الدخول وما وقع في كلام البعض
من أن صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم إنه عند المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين أي حالة غير الإيمان
والكفر وأما ما ذهب إليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من أن عصاة المؤمنين لا يعذبون أصلا وإنما النار للكفار تمسكا
بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى إن الخزي اليوم والسوء
على الكافرين وهل نجازي إلا الكفور وإلى التخصيص يكون العذاب بما يكون على سبيل الخلود وأما التمسك بمثل قوله عليه السلام من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى
وإن سرق فضعيف لأنه إنما ينفي الخلود لا الدخول لنا وجوه الأول وهو العمدة الآيات والأحاديث الدالة على أن المؤمنين يدخلون
الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين أن يكون بعده وهي مسألة انقطاع العذاب أو بدونه وهي مسألة العفو التام
قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة وقال عليه السلام من قال
لا إله إلا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وإن زنى وإن سرق إلى غير ذلك من النصوص المشعرة بالخروج من النار
كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وكقول النبي عليه السلام يخرج من النار قوم بعدما
امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وإن لم يكن حجة في الأصول لكن يفيد التأييد
والتأكيد بتعاضد النصوص الثاني وهو على قاعدة الاعتزال أن من واظب على الإيمان والعمل الصالح مائة سنة
وصدر عنه في أثناء ذلك أو بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم أن يعذبه على ذلك أبد الآباد ولو لم يكن
هذا ظلما فلا ظلم أو لم يستحق بهذا ذما ولا ذم الرابع أن المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من معصية أشد منها
فجزاؤها يجب أن يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فإنه لا يتناهى قدرا وإن تناهى زمانا وأما التمسك بأن الخلود
في النار أشد العذاب وقد جعل جزاء لأشد الجنايات وهو الكفر فلا يصلح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي فربما يتفاوت مراتب العذاب
في الشدة وإن تساوت في عدم الانقطاع الخامس أنه يستحق الثواب بالإيمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا يزول
ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجيء فيكون لزوم إيصال الثواب إليه بحاله وما ذاك إلا بالخروج من النار والدخول في الجنة

الا م
وحمما

وهو المطلوب احتج المعتزلة بوجوه الأول الآيات الدالة على الخلود الشاملة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم
خالدين فيها أبدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا
أعيدوا فيها ومثل هذا إنما يقال للثابت بلا منتهى وقوله وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن الشيء
خلود فيه وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا
وإتيانا فإنه غير ممكن لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية محمل على مورد الآية من حدود المواريث وقوله بلى من
كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم أن العموم غير مراد في
الآية الأولى للقطع بخروج التائب وأصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة إذا أتى بعدها بطاعات يربي ثوابها على عقوبتها
فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين أيضا خارجا لما سبق من الآيات والأدلة وبالجملة فالعام المخصوص منه البعض لا يفيد القطع وفاقا
ولو سلم فلا نسلم تأبد الاستحقاق بل هو مغيا بغاية رؤية الوعد لهم لوجوه حتى إذا رأوا ما يوعدون ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق
العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما يقال من أن الآية تكون حجة للقضاة بل هي أبلغ ولو سلم فغايته
لقوله يكونون عليه لئلا يلزم الخلف في الوعيد إلى أن يكونوا على ما عليه حتى يرد ما يرد عن قانون التوجيه وكذا ما يقال إنه لما ثبت استحقاق المؤبد
جزما وهو مما يتخلف فيه حصل إلزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بالشك وعن الثانية بأن معناه متعمدا مستحلا لفعله على ما ذكره
ابن عباس رضي الله عنه في رواية التقييد على العمد إنما يكون من المستحل أو بأن التعليق يشعر بالعلية فيختص بمن قتل المؤمن لإيمانه أو بأن الخلود
وإن كان ظاهرا في الدوام فالمراد هاهنا المكث الطويل جمعا بين الأدلة لا لأن الخلود حقيقة في الثابت لتبادر الفهم إليه ولقوله تعالى وما جعلنا
لبشر من قبلك الخلد ولأنه يؤكد بلفظ التأكيد مثل خالدين فيها أبدا والتأكيد إنما يتقرر لما هو الأول ولأن العمومات المتوعدة بالخلود منا وللكفار
والمراد في حق الثابت وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا يلزم إرادة معنيي المشترك أو الحقيقة والمجاز معا ألا ترى أن القول لا كلام في أن الشائع
إلى الفهم عند الإطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع يقال سجن مخلد ووقف مخلد فيكون محتملا على أنه
جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون أولى ثم إن المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا أو مجازيا أعم من أن يكون مع
الدوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في إرادته جمعا وحينئذ فلا يلزم التأبيد تأكيدا بل تقييدا ولو سلم فالمراد أنه
تأكيد لطول المكث قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بأنها في حق الكافرين المكذبين بقرينة قوله تعالى ذوقوا عذاب النار
الذي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز أن يخرجوا عنها عند إرادة الخروج باليأس والذهول أو نحو
ذلك وعن الرابعة بعد تسليم إفادتها النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة أنها تختص بالكفار جمعا بين الأدلة وكذا الخامسة
والسادسة حملا للحدود على حدود الإسلام والإحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الإيمان هذا مع ما في الخلود من الاحتمال
الثاني أن الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالإحباط أو الموازنة
على ما سيجيء ورد بمنع الملازمة بل إنما يدخل بفضل الله وبرحمته ووعده مغفرته وستطلع على الإحباط والموازنة الثالث لو انقطع
عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع تناهي المعصية ورد بمنع علية التناهي ومنع تناهي الكفر قدرا ومنع اعتبار
العكس مع قيام الفارق في الاعتقاديات الرابع أن الوعيد بالعقاب الدائم لطف بالعباد لكونه أزجر عن المعاصي
فإن منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل إلى المستلذات ثم لا بد من تحقق الوعيد تصديقا وصونا للقول عن التبديل الكذب
ورد بمنع وجوب اللطف ومنع انحصاره في الدوام فإن منهم من لا يكترث باللبث في الجحيم أحقابا فلا يكثر الخلود فيها عقابا
وإذ قد كان كل وعيد لطفا ولا شيء من الوعيد لطفا لكل فليكن لطف الخلود في النار مختصا بالكفار وكفى بوعيد النيران ووعد
الجنان لطفا ومزجرا لأهل الإيمان ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لإمكان المزيد

ووقف في
للمجرم
يستكثر

قوله المبحث الحادي عشر لا خلاف في ان من يعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن يكفر نعوذ بالله
بعد الايمان والعمل فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن امن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات
والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا ماله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت
من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في ايمانه ومن طاعته
وما يثبت من استحقاقاته اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات وقالوا ان السيئات يذهبن الحسنات ذهب
الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص الدالة على ان الله لا يضيع
اجر من احسن عملا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر
بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما مائة سنة حق الخدمة ثم برزت منه مخالفة من اوامره فيحسن
رفض حقوق تلك الخدمات ونقض ما عهد ووعد من الحسنات وتعذيبه عذاب من والى مدة الحيوة على المخالفة والمعاداة
وايضا استحقاق الثواب على الطاعات عندهم انما هو لكونها حسنة وامتثالا لامر الباري وهذا متحقق مع الكبيرة ومتحقق لزومها
لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها [illegible] قالوا استحقاق الثواب متناف لان المتعارف
لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نم لزوم قيد الخلوص والدوام
سيما في جانب العقاب ومع الانتفاء في الثواب او العقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب ولو سلم فلا يلزم تناف في الاستحقاق
بان يستحق النفع الدائم من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس
كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة لا تجزى الا مثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة
واكثر قالوا الاحباط مصرح في التنزيل كقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وقوله لئن اشركت ليحبطن عملك لا تبطلوا
صدقاتكم بالمن والاذى قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا استحق به الذم وكان يمكنه ان يعمل على وجه يستحق
المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا يثاب عليها البتة
فليس من المتنازع فيه في شيء وحين تنبه ابو علي وابو هاشم لفساد هذا الراي رجعا من التمادي بعض الرجوع فقالا ان
المعاصي انما تحبط الطاعات اذا ربت عليها واذا ربت الطاعات احبطت المعاصي ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات
والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة تغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم
الله تعالى ثم افترقا فزعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا ويكون سقوط الاقل بكونه عقابا اذا كان الساقط
ثوابا وثوابا اذا كان الساقط عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من
ومائة جزء من الثواب يقابله وسقطت تسعة اجزاء من الثواب ومن له ما يجزئ من الثواب والكف من العقاب يسقط ثوابه وما
جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال في المواقف انه يوازن بين الطاعات والمعاصي فايتهما رجح احبط الاخر واختلفت كلمتهم
في ان الاحباط والموازنة بين الفعلين من الطاعة والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين مال الجبائي الى
الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة لا يخفى على احد من العقول بان ذهب الموسم الاحباط والموازنة لا يطابق
بشيء من الشرع صحيح ونقل صحيح واستدل الامام الرازي على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل فان لم ينحبط منه شيء كما هو راي
ابي علي صارت الطاعة السابقة لغوا محضا لا تجلب نفعا ولا تدفع ضرا وهو باطل اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس اسقاط
الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي واما سمعا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك
وان انحبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو راي ابي هاشم فنبطل ايضا لما قلنا لا فلانا لما كان بينهما تناف فليس كان حرمان الحادث مشروطا

بزوال السابق فلو كان زوال الاحباط بان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان تاثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض
اجزاء الكثير ليس اولى من تاثيره في الباقي لكون الاجزاء متساوية ويلزم ان ينفي ذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل اتفاقا
وهذا ما قيل في المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء
احدى الخمستين اولى من انتفاء الاخرى لتساوي اجزاء الثواب والتحقيق انها واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين
بالاخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه ان كان عدم كل منهما بوجود الاخر فلو عدما دفعة لكون العلة موجودة حال حدوث المعلول
فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين معا واما ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول
الثاني لم يوجد الثاني الا بزوال الاول واذا وجد الثاني وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا مزيل له لان المقدر ان كلا منهما انما
يزول بالاخر وهذا المقال لان الثاني كان قاصرا عن الغلبة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف لو صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان
الطاري اقوى وبالبقاء اولى لكونه مقارنا بمؤثره الذي اوجده خلاف السابق فانه وان كان موجودا لكنه لم يبق معه مؤثره فالجواب
على الاحباط ان ينفي السابق بالطاري ويبقى هو على حاله وعلى الموازنة لم ينف من الطاري ما يقابل السابق ثم ينتفي السابق بما بقي من
الطاري والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق علة بقائه اقوى وابقى والطاري لقربه من العدم وعدم تحقق علة بقائه
بالفناء اولى يطلبه الدفع اهون من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتاتى فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق الطاعة
ثوابا كثيرا وبالمعصية عقابا اقل او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان الحادث وزوال السابق توقف معية
لا تقدم فلا يلزم الدور والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب في زوال السابق متقدما بالذات
وهو ينافي اشتراط به لاستلزامه تاخره عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا متمايزة في الخارج بمنزلة ما اذا كان لك
عند احد خمسة دنانير وله عليك خمسة دنانير فلا يلزم تسليم هذه او تلك بل تسقط الذمتين فقط بمنزلة ما اذا كان لك عليه خمسة دنانير فلا يلزم تسليم
خمسة او الابراء عنها او مقاصتها بخمسة له عليك الابراء عن النصف وبما ذكرنا من حمل كلام المحصل على ما نقلناه من تقرير نهاية
العقول يظهر انه ليس مقصود الامام ما ذكره المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق العلل لما
يزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقي لان حكم التساوي واحد بل الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب الا جواز زوال
كل بما يزول به الاخر لا زوال الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظ وهي انفس
الكسب فالطاعات تبطل استحقاق زوال احد الاستحقاقين او المستحقين اعني الثواب والعقاب بالاخر على ما هو المذهب في
الاحباط والموازنة وبهذا اندفع اعتراض خامس وهو انه يجوز ان يؤثر الطاري في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطاري
مثل السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطاري ويلزم المحذور ثم يتجه على الوجه الاخير
انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالاخر بان يزيل جزء من هذا جزءا من ذلك وبالعكس الى ان ينفي الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد
لم يلزم شيء من المحالات لا يكون مزيلا لجزء الاخر من الاقل الا ان الامام انما اورد هذا البيان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء
من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقات
والمعتزلة لا يقولون به وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب
الثواب فيتفضل برحمته ويدخل الكرامة ويحل بفضله دار المقامة او يحصل من الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما او لا يثاب
ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث يمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس
له تاثير حقيقي ونفي بعد وجوده بل معنى احباط الطاعة واستحقاق الثواب ان الله لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها
ولا يعاقب على المعصية بقدرها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاق فلا يلزم بينهما تناف ومعاناة واما الثواب والعقاب فلا وجود

لا الى الآخرة ومن لا اجتماع بينهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله تعالى ومشيته على وفق حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين
انه ليس بآثار معرفة الله تعالى كبيرة تربي وزرها على اجرها وكان من حقه ان يزيد ان لا يحبط الكبائر فاذا لم يبطلها ابطال هذه بان يثبت ذكر
بتقابل الاعمال وسقوط اقلها باكثرها ومما يجب التنبيه له انه لا فرق عندهم بين ان يكون المعاصي طارية على الطاعات او سابقة
عليها او متخللة بينها وان ما يوهم به كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشيء **قوله** البحث التاسع عشر
اتفقت الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن
الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه يخالف حكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان وبين
من اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوه خلافا للمعتزلة
حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم وقد صرح بعض المتأخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو
عن المستحق للعقاب قول ابي القاسم الكعبي لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير
ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن
السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثيرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه
بعدم المؤاخذة لا يقال لم لا يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة او على تأخير العقوبات السمعية
على اعلام تشريع الحدود في عامة المعاصي او على ترك وضع الاخبار عليهم من التكاليف كما على الامم السالفة او على ترك
ما فعل ببعض الامم من المسخ وكتابة الآثام على الجباه ونحو ذلك مما يتعجل في الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر
بلا دليل وتقييدا للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة
وتوزيعا لبعض الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة عن المنع بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله ان الله لا يغفر ان
يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة واثباتها لما دونه وكذا الحكم لا يخص العصاة فلا يلائم التعليق
بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغاير على ان تخصيصها خلاف الظاهر … ان الشرك يبلغ غاية …
… لا العفو والعفو جميعها سواء ولو كبيرة في النار واما باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى على المتقي
والمشهور في ابطال تمسك بهم المعتزلة بالعفو بعد التوبة لم يتقبل التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشية والامر
بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كالثواب المطيع بل بفضله الوعد … لكون كما هو المذهب عندكم
… هو العفو والعفو … سيفعل الله وان كان واجبا عليه يكون بمشيته وارادته فيصح تعليقه بها والجواب
ان المذهب عندهم على ما صرح ابو الحسين … ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه والمجوز فعله ثم الواجب ان كان فعله لا الارادة
والمشية لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشية كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على الكل
اذا المعنى … هذا لمجرد التعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر ما دونه ان شاء بل يقصد التفويض بمنزلة قولك يعفو لمن يشاء دون
من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في التفضل كقولك الامير يخلع على من يشاء ويعاقب ينفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض
دون البعض ولهذا انتقل الى اشكال آخر وهو ان المغفرة متعلقة بالمشية ولا دليل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشية على مجرد الجواز
وليس النزاع فيه وقد يدفع بانه لا بد من وقوع المشية ليتحقق الغرض من الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الوقوع
انما تم على راي من يجعل التوبة شرطا لوقوع العفو لا لوقوعه وجعل العفو عن الكفر جائزا عقلا واما على الاشاعرة وكثير من المتكلمين
قوله لا امتناع عقلا تمسك المتوعدة القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا وهم البلخي واتباعه بانه اغراء على القبيح

لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى هو واجب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين
بان مجرد احتمال العفو لا يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات التي نطقت بالعذاب والوعيدات الشديدة — الناطقة ع
في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها باعثا وتوقعه في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلم الا الله مظنة للاغراء ومفضيا الى الاجتراء الا يرى
ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتردد في نيل توفيقها لا يزيد على التردد في نيل كرامة العفو وبان
قبل ترك العقاب الى الطاعة يكون للطف محضا فيمنع العفو قلنا منقوض بقبول التوبة وتأخير العقوبة وان ادعي وجه مفسدة مع تركها
منعنا انتفاءه في ترك العفو فان في العفو لطفا بالعبد وتأدية وظيفة مزيد الشكر على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة **قوله** وسمعا
تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغداديين بالنصوص الواردة في وعيد الفساق
واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه وفي التولي عن الزحف ومأواهم — نارا م
جهنم وبئس المصير وفي تعدي حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها واما بالعموم فالعمومات المذكورة في بحث الخلود واذا تحقق الوعيد
فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل فكذا الملزوم والجواب انهم داخلون في عمومات
الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف في الوعد لؤم لا يليق بالكرم وفاقا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط
وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر وكيف كان ترك عقابه بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابه بالجنة كذلك والدفع
بانه لو صح ان خلف الوعيد ليس بنقص لا يسمى خلفا بل ليس بنقص لان كثيرا من افعاله تعالى … الحسنة … الخلاق اسم الفاعل منه
لايهام النقص كما انه يتكلم بالمجاز ولا يسمى متجوزا وكذا لا يسمى ماكرا ومستهزئا ونحو ذلك بل يجوز ان يجب تحقق وعد الثواب
لا يسمى متجوزا لزوم الكذب في اخبار الله تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول حينئذ من الدالة على امتناعه
مشكل فالجواب الحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة التائب فان قيل صيغ العموم المتوفرة
عن دليل الخصوص يدل على ارادة كل فرد حاصلا وان العام بمنزلة المنصوص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ
يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب واما المخصص فهو الدلالة على ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل
قلنا ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شائع من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك لم كان
متراخيا كان الخ **قوله** وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية والقدماء من الحنفية كانوا يستدلون القول
بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتأخرين منهم يعدون ذلك نسخا ويقولون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف
في الوعيد ويقولون الكذب يكون في الماضي دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشيء على خلاف ما هو به كذب
سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن
اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم … عندنا ان اخبار الله تعالى ازلي لا تعلق
بالزمان ولا يتغير بتغير الخبر على ما سبق في بحث الكلام فان قيل معنى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل العموم
قلنا لا بل يجري على عمومه في حق العمل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون قطعيته وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد
بسط الكلام فيه صاحب التبصرة وبعض البسط وللامام الرازي ههنا جواب الزامي وهو ان صدق ما كان عندنا
ازليا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فانما امتنع كذبه لكونه قبيحا ولم قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد توقف عليه
العفو الذي هو غاية الكرم وهذا الحسن اجراء يعتمد زيد اعتمادا ظلما في العدا اما ان يكون الحسن قتله وهو باطل واما ترك قتله
وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجود الكذب فما لا يوجد الحسن الا عند وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان
الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصالح وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا يحيط بها عقل

قوله لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون ليس المراد الا انهم يخرجون معهم …

كلامه م

في الاسلام لا يليق بها مقال الفلاسفة في المعاد وجعل الملاحدة في الجنة ومنها ابطال ما وقع عليه الاجماع بخلود الكفار في النار
فان غاية الامر شهادة النصوص التي لا تطعن بذلك اذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند من ... لا يجوزون العفو عن الحكيم
فلا يستوي قول من جعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه التوبة ان العاصي قلما يخلو عن خوف عقاب
ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات يتقابل ما ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب معتقد للابد
وحرمته لا يحتمل الارتفاع اصلا كذلك عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما عند من جوز العفو علاوة الكفر
في الوعيد اما فلقول لا يجوز الكذب المتضمن بفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فيجري اخبار الله تعالى بالعفو
عن الكافر وخلوده في النار بجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب
في اخبار الله تعالى باطل قطعا قوله فاستحق اشتد من مذهب المعتزلة لزم صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار ولم يعاقب
على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان يكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا
عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر الى الله تعالى يعفو ان شاء ويعذب ان شاء على مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير
للامر وعدم جزم بالعقاب والثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت الارجاء
فقال من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا واما المرجئة الخالصة الباطلة الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب
اصلا وانما العذاب والنار للكفار فهذا تفريط كما ان قول المعتزلة افراط والتفويض الى الله وسط بينهما كالكسب
بين الجبر والقدر ... ينبغي ان يكون على اشد مذهب بعض والحق خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير
من المعتزلة وهو اختيار المتأخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات ويوجب دخول النار اذا زادت عقابها على ثوابها
والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى وفي خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم غلبة الاوزار لم يحكم بدخول النار بل اذا زاد الثواب
يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما العقل
فيجوز العفو عن الكبائر ... الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز
العفو عقلا وشرعا ... قوله
المبحث الثالث عشر في الشفاعة تدل على ثبوتها النصوص والاجماع الا ان المعتزلة خصوها بالمطيعين والتائبين
لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا بحط السيئات اما في العرصات واما بعد دخول
النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من اخبار الشفاعة لاهل الكبائر كقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي ولترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للعفو والشفاعة كثير معنى وقد استدل بقوله تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين ان الذنوب المؤمنين يعم الكبائر وبقوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان
مثل هذا الكلام انما يساق حيث ينفع الشفاعة غيرهم فيقصد تقبيح حال الكفرة وتخييب رجاءهم بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم ينفع
الشفاعة احدا لما كان في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لهم لكنه مع هذا التكلف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة لاهل ...
فيه ثم لو تم ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا تكون حقيقة في زيادة المنافع بل في اسقاط المضار فعقوبة الصغائر
مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فيتعين ان تكون لاسقاط الكبائر لكان دليلا على اثبات اصل الشفاعة ... الا ان غاية ...
في ذلك ان اسم الشفاعة لو كان حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين في حق النبي عليه السلام حين نسأل الله زيادة كرامته
واللازم باطل وفاقا واعترض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد يكون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او كون زيادة المنافع
مجهولة البتة لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع ... لفضل الاكرام

سؤال فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر فذاك فتى ان جئته في صنيعة الى ماله
لم يأته بشفيع وكان في منشور دار الخلافة لسلطان محمود وليناك كورة خراسان ولقبناك يمين الدولة وامين الملة بشفاعة
ابي حامد الاسفرايني قلنا نعم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا واحتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على نفي الشفاعة عموما
بالكلية فيخص الطاغي والتائب بالاجماع فيبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة فالضمير في لا يقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة وكقوله تعالى من قبل ان يأتي
يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة مثل قوله تعالى
ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى ومنه ما كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاغفر للذين
تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ما سبق من الآيات المشعرة بخلود الفساق الرابع لو
كانت شفاعة لما كان خلود الدال على الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد ولو خصت الشفاعة باهل
الكبائر لكان ذلك دعاء بجعله منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة
على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة انما تنبئ
عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني انا لا نم ان من
ارتضى لا يتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة المعصية واطلاق الكل المتصف
بمثل العدل والجود فانه ليس بمرتضى عند الله اصلا ... اصل الحسنات واساس الكمالات ولا نم ان الذين تابوا ...
الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا
لترك الظلم مع استحقاقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق في مسئلة
عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كانه قولنا اجعلنا من اهل التوبة
واهل العفو والمغفرة فان المتصف بالصفات اذا استحق بكرامة ما ببعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء
اهلية تلك الكرامة الا استدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة الا ترى ان المعالجة وان لم تكن الا للمريض لكن قولكم اللهم
اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لقوة المزاج فكذا ههنا الشفاعة وان اختصت باهل الكبائر لكن منشأها
الايمان وبعض الحسنات التي يصير سببا لرضى الشفيع وميله اليه ولهذا الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق لم يجعل
ما يجعله اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا المعاصي قوله خاتمة ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات ... قيل كل هي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما
دونها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المناهي سوى واحد هي دون الكل وانى للبشر ذلك
ثم هاهنا ذهب بعضهم الى تعريف الكبيرة بانها التي اشتد ... بالدين او التي توعد عليها الشارع
بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبائر ففي رواية ابن عمر رضي الله عنهما انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق
وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة اكل الربوا وفي رواية علي زيادة السرقة وشرب الخمر قوله المبحث الرابع
عشر في التوبة هي في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه
عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله اريد رجوع نعمه والطافه الى عباده وفي الشرع هي الندم على
المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك

قوله الندم على المعصية لا لكونها معصية منها بل لامر آخر لا يكون توبة

لايكون توبة واما الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد ومبني على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا
وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض آخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض
مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف كما في الآخرة
عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي عليه السلام قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت ومنع الندم لخوف
وتوجهه على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل ولا بد من هذا التفصيل بان يقول القول كما لا حاجة اذا امل بجنونه فاستراح الى البعض الساعات
ليس بتوبة ولقوله عليه السلام الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية المستقبل
قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت وقد لا يقدر عليه لعارض آفة كخرس في القذف وشلل او جب في الزنا فلا يتصور
العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو
سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك وهذا يشعر به كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة
في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم
على ترك القذف فما ذكره في المواقف من ان قولنا اذا قدر من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة اذا عزم على ترك
لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك لا يصح مع عدم القدرة على الفعل وان الندم على
الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة بل لا بد من امر ثالث هو تمكن القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط
في التوبة العزم بل لا يعود ويكفي مجرد الندم الا ان يقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس توبة لانا نقول هذا لغو من
الكلام لان الفائدة التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير القدرة قيد الترك لا للعزم اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير
القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة ولهذا يشعر ما في المواقف ان الزاني المجبوب اذا
ندم وعزم ان لا يعود على تقدير القدرة فتوبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز
اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم
التوبة على الاستيناف واظهار العزم على ترك المعصية المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى
وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وتامل فيما يروى
من قصة [?] داود عليه السلام وصعوبة امر التوبة والمعتزلة لما اخرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا بالدخول بل الخلود في النار لم يجوز
هونوا امر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد قول العاصي تبت ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد
تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن واما الحزن لتوقع العذر [?]
ولا اخروية الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق قوله وهي واجبة
لا نزاع في وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر
العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين
بوجوب التوبة عن الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط عقابها بالاجتناب عن الكبائر وفي كلام البعض بيان وجوب التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون
لكبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين معصيتان الاول والثاني وترك التوبة عن كل منهما ثلث ساعات ثالث وهكذا واما قبول التوبة
فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى بل يجب سمعا ووعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل
وعند المعتزلة يجب عقلا قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على راي البغدادية وبمقتضى العدل والحكمة على راي الجمهور
واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط لم يكون له مظلمة

لم يفعل

المجبوب

علم

توبوا الى الله جميعا ايه المؤمنون

من العقاب وليس غير التوبة فتعين ان يكون مخلصا واكثر المقدمات منع خوف بل ربما يدعي القطع بان من اساء الى غيره
وانتهك حرماته ثم جاء معتذرا لا يشترط القبول فان الامر فيه خطر ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا في نفسه كتربية الوالد
لولده يجب شكرها مع وجوبها ثم اصلهم انه يشترط العفو فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط
بتوبة الملجي كتوبة العاصي عند معاينة النار ورد بمنع الندم في صورة الالجاء ومنع كونه للقبح في صورة المعاينة واحتج الاكثرون بانه لو كان
بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية ولما بقي فرق
بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة الثواب واللازم باطل
بالقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله وكرمه وتوبة الصحيح عبادة
يثاب عليها تفضلا ولا يبطل بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون عبادة اخرى فان قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات
المعصوم عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة
والمؤمن التائب عن المعاصي واحد وهو التفويض الى الله تعالى من غير قطع بالثواب والعقاب فلا رجاء من الطاعة والتوبة ولا خوف
من المعصية والاصرار وهذا حكم بالجهالة ومكابرة بالبديهة قلنا حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم شيء لكن يثيب المطيع والتائب
البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجاتهم ويعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركاتهم لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا
فاين التساوي وانقطاع الخوف والرجاء ثم خوفنا لا ينتهي الى حد اليأس والقنوط اذ لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون
ثم اختلف المعتزلة في انه اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة التي ابطلها المعصية فقال ابو علي
وابو هاشم لا لان الطاعة تعدم في الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود وقال الكعبي نعم لان الكبيرة لا تزيل
الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا يزيل ثم تهافت اذا صارت بالتوبة كان لم يكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا
زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتاخرين لا يعود ثواب السابق لكن يعود طاعته السالفة مؤثرة في استحقاق ثمراته
وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة شجرة احرقت بالنار اغصانها وثمرها ثم انطفأت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها
الى خضرتها وثمرتها قوله ولا يلزم تجديد الندم كلما ذكر المعصية لانه قد اتى بالمكلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضي منا وابي
علي من المعتزلة زعما منه انه لو لم يندم كلما ذكر لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار واجيب بالمنع
اذ ربما اضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لا يكون التوبة السابقة صحيحة
وقد قال القاضي انه تجديد ذنبا كان معصية جديدة يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لا ينقضها
شيء بعد الكفر قوله ولا تصح لبعض الذنوب يصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان
الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامته بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية
وايضا البعث للقبح وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل للكل هو
القبح لا قبحها والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد ان الدواعي الى الندم على القبائح وان اشتركت في كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز
ان يترجح بعض الدواعي بامور ينضم اليه كعظم المعصية او قلة غلبة الهوى فيها فيبعثه ذلك الترجيح على الندم عن هذا البعض
الذي تعلق به الترجيح لا لقبح اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الداعي
الى الفعل الحسن قد ترجح البعض ويختص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك البعض الاخر كون ايقاع ما اوقع
البعض لا لحسنه بل لغرض غاية ما في الباب انه حصل للداعي لحسنه بعض ما لم يحصل للداعي الى الفعل الاخر وهذا ما قال
انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر قوله ويكفي الاجمال فيما يعلم

ابطلها

الى هذا التعدد

في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا وورد بانه مكلف في كل وقت مع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق
قالوا ثم ان كانت المعصية في خالص حق الله تعالى فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب كما في ترك الزكوة ومثله في ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم والعزم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش والتحقيق ان هذا الزايد واجب اخر خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعي توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب

قوله المبحث السادس عشر الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد جرت عادة المتكلمين بايراد مباحث في علم الكلام مع انها بالفروع اشبه وكانها لما شاع من التوبة والزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام ولهذا اثبتوا القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمندوب مندوب بل من الواجب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما زعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فقوله عليه السلام مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عليه السلام لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم على خياركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم وقوله عليه السلام من راى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه فان قيل على نفي الوجوب لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله لا اكراه في الدين وبما روي عن على رضي الله عنه قلنا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نامر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم اذا كان الحكم في رذالكم واذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم على المعصية او لا يضر المهتدي اذا نهى ضلال الضال وقوله لا اكراه منسوخ بايات القتال على انه ربما يناقش في كون الامر والنهي اكراها واما الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة او انتفاء الفايدة فان من شرائط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين او مخير مضيق او موسع عين او كفاية وكذا في النهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التاثير بان لا يعلم قطعا عدم التاثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين قلنا ربما يكون ذلك اذلالا ومنها انتفاء مفسدة ومضرة اكثر من ذلك المنكر او مثله ولهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل ولا ينكي نكاية بحرب ولكن يبين حتى يرخص له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن انه يقتل من غير نكاية فانه يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة

قوله ولا يختص بالولاة كان المسلمون في الصدر الاول وبعده يامرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقيف على اذن الفتنة كذا ذكره امام الحرمين وقال ثم الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعام ففيه للعالم والعامي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ولا نهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس للمجتهد ان يعترض بالردع والزجر على مجتهد اخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية ان للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضب ومتروك التسمية عمدا وللشافعي

على احد فعلم انه لا يختص بالولاة بل يجوز لاحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان

ان يحتسب على الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من راى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن اخل باحدهما ان يترك الاخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل بقعة من فيه غناء سقط عن الباقين وهذا الانسب في القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية على الكل ويسقط بفعل البعض ثم اذا انتصب لذلك تعين عليه فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث وتجسس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدي الجار في جدار الجار يحتسب اذا استعداه صاحب الحقوق وعلى العموم كتعطل شرب البلد وانهدام سوره وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم ثبوت مال الحسبة ويامر على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهر في الصلوة السرية وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتصدى للافتاء او التدريس او الوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا احتجبوا عن الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا في الصلوات وبالجملة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام وينبغي ان يحتسب برفق وسكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ بحسب حال المنكر وذكر في المحيط للحنفية انه من راى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وفي السوءة ادبه ان لج

قوله الفصل الثالث في الاسماء والاحكام هذه الترجمة شايعة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء مثل المؤمن والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل منهم في الاخرة من الثواب والعقاب

قوله وفيه مباحث البحث الاول الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة وتعدى بالباء باعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه وباللام باعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين واما التحقيق فان التصديق على الخبر الذي هو صادق والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم يقع تعليقه بالشيء باعتبارات تختلف مثل امنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وامنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وامنت بالملائكة اي بانهم العباد المكرمون المطيعون المعصومون بذكوره ولا انوثة ليسوا بنات الله ولا شركاءه وامنت بكتبه وكلماته اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنته من الاحكام وامنت باليوم الاخر اي بانه كائن البتة وامنت بالقدر اي بان الخير والشر بقضاء الله ومشيئته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف واما في الشرع فاختلف الاراء في تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل اللسان فقط او للفعل بهما جميعا او لهما او مع ساير الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا هذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا ويتناول معرفة الله تعالى ووحدانيته وساير ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابي الحسين الصالحي من القدرية وقد يميل اليه الاشعري وسنعرف الفرق بين المعرفة والتصديق ومن الناس من يكاد يقول بانه اسم لمعنى اخر غير المعرفة والتصديق وهو التسليم الا انه يعود بالاخرة الى التصديق على ما يراه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو انه اسم لفعل اللسان اعني الاقرار بحقية ما جاء به النبي عليه السلام فقد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية بوجدانها في حاله فلا يجعل من الايمان لكونها اسما للفعل المكتسب لا الضروري وقد يشترط واليه ذهب التصديق

القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وقد لا شرط
شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفوه
الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحققت فليس لهؤلاء الفرق الثلث كثير خلاف في المعنى فيما يرجع الى الاحكام وعلى
الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فقوام للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين
وهو المحكي عن ابي حنيفة رح وكثيرا ما يقع في عبارات القوم يريد من العلماء بمكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم
الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول
الجنة والنجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه في
الدنيا من الصلوة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوة ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار
لهذا الغرض لا بد من ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان
فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن
وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب ولا كابرت الروافض في
مثل هذا اذ كان اشهر اعمام النبي عم واكثرهم اهتماما بشانه واوفرهم حرصا من النبي عم على ايمانه فكيف يتصور ايمان حمزة
والعباس رضي الله عنهما وتشنيعا على رؤس المنابر فيما بين الناس وتورد في بابها الاحاديث المشهورة وكتب منها في
الاسلام الاثار المنكرة دون ابي طالب واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح
على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد جعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا
في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا
في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة
الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل ترك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع
بدخول الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي
والاوزاعي رضي الله عنهم وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة
من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار
وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول ام للثاني وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما
لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا او لعمل الجوارح فان كان هو القول وهو مذهب السلف وفيه احتمال
من جهة ترك عمل القلب مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة
ونحن قاطعون بان النبي عم ومن بعده كانوا يكتفون بما هو معلوم منتظر من غير استفسار البيان [illegible] الباب المتعلق اخذ
ما يجب الايمان به فكيف ذلك قلنا الاختلاف والاختلاف في انهم كانوا يكتفون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية
بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع خلاف في اجتهاد في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام كلاهما مع الاعمال
وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام زائد عليه ذلك وهذا لا باس به قوله لنا مقامات الاول ان الايمان فعل القلب دون اللسان والجوارح

الثاني ان التصديق دون المعرفة والاعتقاد الثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه لما سنتحقق ههنا باسقاطها اما المقام الاول
فبيانه بنصوص تدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم
الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان
في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال
ذرة من خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين الاول انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة حال التلفظ
لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة الى طريان ضده الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم كون
اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انا لو فرضنا
عدم وضع لفظ التصديق او وضعه لمعنى اخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بالا
الحروف كيفما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب باي الفاظ كانت واية حروف حتى غير ان جعل التصديق جزءا
منه والقول اسما للمقيد دون الجزء تمسك المخالف بوجهين الاول قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول
قلنا ان كانت ما موصولة فالمقول بالمعنى هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظ فالثواب عليه لا لذاته
بل لوجود المعنى في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار
حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار والثاني انه ايضا لا خلاف في ذلك من كل احد بمجرد الاقرار
والتلفظ بكلمتي الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي عم وقال
هلا شققت قلبه وقال عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا
هذا في حق احكام الدنيا وان النزاع في حكم الاخرة واذا تاملت فحديث اسامة لنا لا علينا قوله الثاني ان الايمان في اللغة
التصديق [illegible] النقل من ائمة اللغة وذلك موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى اخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل
لا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات
فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من خطاب بالاغرب واما احتيج الى بيان ما يجب به الايمان
فبين وفصل البعض التفصيل حيث قال النبي عم لمن سأله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث
فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا
تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا لا تم لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة
فلا نزاع فيه وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وباور داشتن
وفي اللغة التكذيب وينافيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء في الفاظ الايمان كرويدم وباور داشتم دون دانستم [illegible] العقل
لا يشتبه على العوام فضلا عن الخواص والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا
قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب
ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى عم لقد علمت
ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عم وهو معرفته وبين التصديق به
ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار
والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار
بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت

مجرى م

قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا م

وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث نفى الايمان عن المقر باللسان دون القلب

عز وجل م

باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري
ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار
كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه
فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول
المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي عالم
بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يكون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد
يميل تارة الى التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو قسم من العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق
العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية
وانفعالا وعلى هذا الاخير اخرج بعض المعتزلة المعرفة من الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر الامام الغزالي به التصديق
ليس من جنس العلم بل امر وراءه معناه گردن دادن وگرويدن وحق داشتن مراد ازكه دانسته باشی ونوبده ماذكره امام الحرمين
ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم ونحن نقول لا نشك ان التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر
عنه في الفارسية بگرويدن وباور كردن وراستگوی داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست وحق داشتن اذا اضيف الى الحكم
ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن هاهنا مواضع نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها ولا يخفى عن الاشارة
اليها الاول انه يصح كون المأمور به مقدورا او اختياريا انه يكون السبب ومعولة الفعل التي ربما نازع في كونها من الاعيان الخارجة
دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام
والتعود او الكيفيات كالعلم والنظر فعلى انه لا … الا هو والنظر ماذا في السموات والارض او الانفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات
والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك مع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه على الشيء يكون بحسب تلك الامور
لا مجرد ايقاع … فكون الايمان مأمورا به اختياريا مقدورا … كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره
… حق الله هو هذا يتحمل انه لو لم يلزم كون المأمور به هو الفعل مع التأثير حال ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه
واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في المنطق والتفهيم نقر الفاظ وشرح معانيه صرح
بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوي المعبر به في الفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب
فقال في كتابه المسمى بدانشنامه علائی دانش دو گونه است يكی دریافتن ودر رسيدن … تصور خوانند … گرويدن
… تصديق خوانند وهذا صريح بان ثاني قسمي العلم هو العلم الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب وگرويدن
في لغة الفرس … معنى عبارته معادله … المنطق … وقال في الشفاء التصديق … البيان عن
هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا المؤلف الى الاشياء انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول
النسبة التامة في الذهن على ما … حيل حصول ان نسبة الذهن النبوت او الانتفاء الذي يحصل في المؤلف الى ما في نفس الامر
بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعني صادق دانستن وگرويدن ويقربه بانه ضد التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب
اعني كاذب دانستن ولهذا … ما يقال ان الحكم فعل اختياري هو الايقاع والانتزاع فكيف يكون نفس التصديق او جزء التصديق
قسم العلم الذي هو من مقولة الكيف والانفعال … الايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق ان
للنفس هاهنا تأثيرا وفعلا بل اذعان وقبول وادراكا للنسبة واعتبارا واقعة ثم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب

كان هو مراد بعض المحقق

يؤمر به — والفعل — ان …

الايجاب بالاختيار كالنظر … وصرف النظر ولو … وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم
ان الشمس طالعة والمأمور به يجب ان يكون من الاول فان قيل فالمعنى الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار
كما للسوفسطائي ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلت نحن لا ندعي الا كون التصديق
المنطقي على ما اعتبره … نعم كل … وكلامه هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بگرويدن وانه يثبت
بالقول والطباق القوم على ان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود
والاستكبار واما انه يلزم على تعبيره وتعبيره كون المعنى الخالي عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور
والتصديق فلا لكن يثبت اخر لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان وكون بعض الكفار موقنين بحقية نبوة
النبي غير مصدقين وان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول
الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعوان بهم كما
الامارات كما في القصة المصرح في القاذورات الثالث انا لا نعلم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه
وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونعلم بان هذا
للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب وقد يحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون
تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم
التصديق اللغوي ثم بل معلوم الانتفاء قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف حقيقة بالحال
المنكر هو التحصيل الاختياري … لم يعرف هذا القول الرابع انه وقع في كثير من عبارات العلماء … الامة مكان لفظ التصديق العلم
والاعتقاد … ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بگرويدن ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات كفى في الايمان شرعا
جميع … كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امام الحرمين على ان الايمان معرفة والمعرفة
تسليم والتسليم تصديق فان من قد ذكر مثل امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم
والارادة معناه انه ليس بمعنى ان يكون علما وارادة بل كلاما حاصلا في النفس بحيث يدل عليه بعبارة او كتابة او اشارة وكلام
النفس سواء كان علما او ارادة او طلبا او اخبارا او … او غير ذلك وليس كلام النفس … مغايرا لما هو حاصل في النفس
الوقوع والانكار انكارا للتصديق والطلب والاخبار والاعتبار وسلم المعاني العلمية وليس كذلك بل انكاره عائدا الى الكلام
هو المسموع فقط دون هذه المعاني فالقول بان الايمان كلام النفس لا يغني من مطالبه انه من اي نوع من انواع الاعلام وانه مقولة
من المقولات لا يحصل سوى تسليم انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار وليت شعري لم اذا لم يكن من
جنس العلوم والاعتقادات في صحيح تحصيله بالدليل والنظر العقلي هل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد
وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا تكفي في الايمان معرفة جميع ما جاء به النبي قال ابو
المعين النسفي … الادلة الملزم من انعدام العلم انعدام التصديق فانا امنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم والمعاندون
يعرفون ولا يصدقون كما قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب فدل على انفكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا
لم يجعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم بن صفوان الخامس ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب
واختيار … لا يدل على ان تصديق الملائكة بما القي عليهم من الانبياء بالوحي اليهم والصحابة بما سمعوا من النبي كلام مكتسب بالاختيار ولا
من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل حكم هذا القائل بان العلم
بالنبوة الحاصل من الجواب حدسي ربما يتبع والعلم غير اختيار ولا يسع انه الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل فان قيل

لانسلم ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة رضي الله عنهم على ان الامة ارادوا ومنع قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما على شاهد وان امكنت منا شبهة بقوله فما زادهم الا ايمانا وتسليما مجاوله
منع اتحاد المفهوم … الا ايمانا … والتكبير واكثر واللوامعة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه الى الخروج عن ربقة الاسلام
وزيادة ركن في الايمان قلنا لا يكاد ينازع في ان التسليم امر زائد على التصديق وصدر من المرجئة ان السلف قد صرحوا بان المراد به
عبارة الفارسية بكرويدن وباور داشتن وبذيرفتن وراست كوى داشتن وانه لا يكفي مجرد المعرفة لحصوله لبعض الكفار على ما
تلونا من الآيات … ذلك التشبيه … مدة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاقرار على انه لا بد من
امور وراء التصديق والاقرار ولانا قلنا لفظ التصديق … كونه فيما بين الانام مشهورا وعلى وجه الالهام مذكورا وانى الامر كذلك على
لفظ التسليم بين اعتقد كثير من العوام بل الخواص انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لا حظ لاهل التصديق منها
دون التسليم من الايمان وربما ترى الواحد من غلاة … احد اللفظين ولا يكتفي بان يكون التصديق
والتسليم … لانه اعتبر التسليم … الكثير من المسلمين بل الاعم الا الاذكياء من ائمة الدين
فالحذر حمله العوام … الى تكفير الناس … الخواص … بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمتلقي من
المتعلمين … على انه انكر بعض ما اورده في تحقيق الايمان مع … منازعتهما لفظية …
اجتهادي الى غير ذلك من امور قصد بها صلاح الدين وقمع الجاحدين لكنها ادت ما ادت وافضت الى ما افضت كانه ترك
الارفق الى الاوفق والاليق الى الاوفق ولا عليه فانه قد بذل الجهد في حماية مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء
من اهل السعي واعلى درجته يوم اللقاء في عليين قوله … الثالث الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان بوجوه الاول
ما مر انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل الثاني … والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب … والخضوع
ان ذلك انما هو التصديق والاقرار لانه لا يحتاج الى الاعمال الثالث النصوص الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله
يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال يتغايران كقوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فهو مؤمن وقد سئل النبي عليه السلام عن افضل الاعمال فقال الايمان
لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور الخامس الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله الذين آمنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان
فريقا من المؤمنين لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان اسما للطاعات
فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء البعض من الاعمال فلم يكن من صدق واقر مؤمنا قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه
وعلى ان من صدق واقر فادركه الموت مات مؤمنا قال في التبصرة قد اجمع المسلمون على … هو الايمان واثبات حكمه من
الاعتقاد واما للكل على حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين الثامن
ان جبريل عليه السلام سأل النبي عليه السلام عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت المعتزلة نحن لا ننكر ان الايمان في اللغة
معناه اللغوي التصديق لكننا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق
المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام الجارية على المؤمنين دون الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي ورد
بانا نقطع بكون اسماء الكل تصديقا بل التصديق بامور مخصوصة … والحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي
مجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة على ما يزعمون من كون اسماء الطاعات واحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور مما قام

الصلوة

الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما مر
واجيب بان … ذلك مفرد مذكر وجعله اشارة الى جملة ما سبق تأويل بعيد ولو اقرب من جعله اشارة الى الاخلاص او التدين
والانقياد لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه الحقيقي الاقوى او قرب منه الا يرى ان قوله تعالى ان
عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه ان التدين بكون الشهور اثنا عشر اربعة منها حرم هو الانقياد
لذلك هو الدين المستقيم على ان ههنا شيئا آخر وهو ان الدين في تلك الآية مضاف الى القيمة لا موصوف كما في هذه الآية والمعنى
دين الملة القيمة فلا يكون بمعنى الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله مخلصين له الدين وح يبطل الاستدلال بالكلية ثانيا …
الثاني ان الدين المعتبر هو الاسلام للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التي يعتبر غالبا اضافتها الى الرسول لا يكون
نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف و… من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثالث قوله انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله انما المؤمنون الذين آمنوا ثم لم يرتابوا الآية واجيب بان المراد كمال الايمان
جمعا بين الادلة الرابع قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها او بكونها جائزة
عند التوجه الى بيت المقدس ولو سلم فهو مجاز لعظم العلاقة وهو كون الصلوة من شعب الايمان ومن ثمراته …
ودالة عليه على ما قال النبي عليه السلام بين الايمان وبين الكفر ترك الصلوة الخامس ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة لانه يدخل النار
بدليل قوله ولهم في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل النار فقد
اخزيته ولا شيء من المؤمن يخزى يوم القيمة لقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد
بالذين آمنوا معه الصحابة بل لا كل مؤمن ولا يصح لهم التمسك بقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس
بكافر فان قيل هب انه ليس في الذين آمنوا معه قاطع طريق ولكن لا شك ان فيهم العاصي والباغي وبهذا يتم الاستدلال قلنا
انما يتم لو ثبت بالدليل انه لا يعفى عنه ولا يثاب عليه بل يدخل النار البتة وان الآيات الثلث مجراة على العموم السادس قوله
لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له ولا دين لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ
والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى … ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان زنى وان سرق حين قال
وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بنبي مؤمنا وعلى تقدير التقييد
بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون بغض النبي عليه السلام والقاء المصحف في القاذورات وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا ما دام تصديق القلب بجميع ما جاء به
النبي عليه السلام باقيا واللازم منتف قطعا واجيب بان من المعاصي ما جعله الشارع امارة لعدم التصديق تنصيصا عليه او على دليله والامور
المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال السابع ان الايمان يصح التصديق مع الشرك ونفي الايمان
الشرعي لقوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
بان الاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن
ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكفاك قوله تعالى في آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة … الذم
والعذاب الاليم فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو رأس الطاعات والذم من حيث
الاخلال بالاعمال ولا منافاة وما ينبئ عن محض المدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ما هو مذهب السلف قوله خاتمة كما اختلف
الامة في حكم صاحب الكبيرة فكذا في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر ويسمون
ذلك منزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية
على كون الاعمال من الايمان فالآن نشير الى دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ومن سماه بالمنافق في شبه المعتزلة انه احتج به

واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد الله فرجع الى مذهبه وهو انه اجتمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه
مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف فيه والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا المتفق عليه هو انه اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما
والاخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم
والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كاللوم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء
والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما لو كان ما جعلتم من احكام الكافر خواصه التي
لا تجاوزه الى مؤمن اصلا كما ان احكام المؤمن وهذا ليس كذلك فانا عند بعض الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المتأخرين من المعتزلة
ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم
وهو المعنى الذي تسميه الامامية ونعبر عنه الاعمال ونتفقه عن الفاسق فيكون له منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان
وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض عما قيل في نفي الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض والاتفاق انهم
معترفون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بحسب اللغة وبان القول بتعدد القدماء كفر من غير فرق بين الذوات
فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول النصوص القاطعة بكفر العصاة
كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون لحصر الفسق على الكفار فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله من مات
ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد ... انزل بها التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور
يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله مختص بمن لم يحكم باليهود لانهم سموا الحكم بالتورية على انه لو كان للعموم فيسلب ...
احتمال كلام ثم السعي عن ترك الحج بالكفر للتعظيم او للتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى في ترك الصلوة عمدا
مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون في الفسق او المتمردون دون المنهمكين في الكفر
للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان الثاني الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسق
يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى
الذي كذب وتولى قلنا المراد العذاب الكامل الهائل من العذاب والخزي والنار للقطع بعذاب غير المكذبين او الحصر غير
حقيقي بل بالاضافة الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين ولو كانوا مؤمنين الثالث الآيات الدالة على ان كل مكذب
بالقيامة او بآيات الله ولا شك ان المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا
فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى ... عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله تعالى
والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشأمة فانه يفيد حصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق واولئك هم المفلحون اصحاب
الجنة هم الفائزون فيكون كل من هو اصحاب المشأمة مكذبا بالآيات فنجعل كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب المشأمة ونجعل النتيجة
صغرى لقولنا كل مكذب بآيات الله كافر قلنا لا نسلم ان كل فاسق ليس بمكذب فيحمل الاوليان على الكفار المكذبين والثالثة
على التأكيد دون الحصر ولو سلم فذلك عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون لقصر المسند اليه على المسند كقولهم الكرم هو التقوى
والحسب المال والعلم هو المتقي فيكون المعنى ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب المشأمة وهو لا ينعكس كليا الرابع ... على كون
الكافر في مقابلة المتقي من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بتقي فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله تعالى
وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا الحصر ممنوع فانه ربما يرجو العفو من الله او التوبة من نفسه ولهذا ... ما يقال
ان العاصي من المعتزلة يلزمه ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يرج العفو فليس بآيس من توفيق التوبة وان قيل هو يعتقد

ترك ثم

احتمال و

قلنا لا دلالة على ... الكس ان الناس ... من روح الله وكل من ... فر نعتهم ... لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون

انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك فهو كافر واجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا
من وجهين عقلي وهو ان اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عم
كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها ونقلي وهو قوله عم آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب
واذا ائتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العذاب لكن يرجو الرحمة ويأمل توفيق التوبة او يلهيه عنها اجل
العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية وعن الثاني انه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقا للقطع بان من
وعد غيره عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا تأملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يخفي حسناته ويظهر
سيئاته قال المبحث الثاني الايمان والاسلام الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبي عم صدقته ومعنى
اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل
بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال
في التبصرة الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن الا ان الايمان اسم للتصديق بشهادة العقول
والآثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام استسلام المرء بنفسه كلها لله تعالى بالعبودية له من غير
شرك فحصلا من طريق المراد منهما على واحد ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن
ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر وهو باطل قطعا وقال في الكفاية الايمان هو التصديق
لله فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي
فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على انه يستحيل
ان يوجد احد يحكم باعتبره الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان
دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عم ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع لهم والمنقول من الآثار
وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم
باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه
بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي عم والايمان كذلك وانما استمر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يشيع
دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي عم واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة الاسم لدين محمد عم ولفظ
الايمان وفعل المؤمن من حيث الاضافة الى الله ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا اكثر ما يعبر بالايمان الى ذكر المتعلق مثل
آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما عن الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من
المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على الاتحاد
المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن
اعم كما لو اخرجت الملائكة فما تركت الا بعض النبي عم لكان شيئا لا بالعكس على ما سبق الى بعض الاوهام ... اخرجت
العلماء فما تركت الا بعض الناس وقد يستدل بسبق احد الاسمين مساق الآخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا
علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين آمنوا
اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من
الآيات وذهب الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر به الله على لسان

ورسله ولفظ الاسلام عن السلم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم
الاوامر والنواهي وتمسك باثبات احدهما ونفي الاخر كما في قوله قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف
احدهما على الاخر كما في قوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية فزادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم
هو الاسلام وبان جبرئيل عم لما جاء ليعلم الدين سأل النبي عم عن كل منهما على حدة واجاب النبي لكل بجواب فيه ذلك

الايمان و

انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى اخر الحديث ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال
ان لا اله الا الله فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاسلام بالاعمال المخصوصة والجواب
عن الاول يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقا واحكاما من الله وكذا التسليم وعن الثاني
بان المراد والاستسلام والانقياد الظاهر فقط من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المبني عنه
قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في
قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة
التي هي الاساس عليها وقد صرح في بعض الروايات وعليها قال النبي عم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده
فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان
وان تعطوا من المغنم الخمس كما قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق قوله المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رح وكثير
من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة رح واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين رح انه لا يزيد ولا ينقص
لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب
المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وغيره
ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال فمتفاوت وقال امام الحرمين
اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا وقد مال
اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا لا نقول الايمان على تقدير كونه
اسما للاعمال اولى بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة والايمان دونه ليكون ناقصا
واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان والزيادة عليها يكمل بعدم لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء
الاعمال او الترك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول بقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان
على هذا لكونه كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال الامام الرازي وجه التوفيق ان ما دل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف
الى اصله وما دل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه ولقائل ان يقول الحق ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة
وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه امر نفسي اعتقادي قابل للتفاوت او مبني عليه
وقلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ بعض التفاصيل واكثر فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به
النبي عم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا على ما فصلا الايمان الواجب تصديق بلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت
لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه
التصديق ولزم المراد به ما بلغ حد الاذعان والقبول وتصديق عليه المعنى المسمى بكرويدن في يكون تصديقا قطعيا فلا نسلم
انه لا يقبل التفاوت بل للتصديق مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء

عن سلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكفاك قول الخليل عم ليطمئن قلبي وقول علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب الذي لا يخطر
معه احتمال النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر احتج القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت
لكان ايمان احاد الامة بل المنهمكين في الفسق والمعاصي مساويا لايمان الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة
في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا
وتسليما فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل
صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رض وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح واجيب بوجوه الاول ان المراد الزيادة
بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال امام الحرمين النبي عم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه
من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي عم متواليا ولغيره على الفترات فيثبت للنبي عم اعداد من الايمان لا يثبت
لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه
بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا امنوا
في الجملة وياتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم
تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي عم
على ما توهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا ما لا خفاء فيه وهذه الوجوه
جيدة في التاويل لو ثبت ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه قوله المبحث الرابع ذهب كثير من
السلف وهو المحكي عن الشافعي رح والمروي عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء
الله ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة واصحابه لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه في حقه ومن تردد في تحققه لم يكن
مؤمنا قطعا واذا كان كذلك للشك والتردد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام والقائلون بصحته
وجوه الاول انه للتبرك بذكر الله والتادب باحالة الامور الى مشية الله والتبري عن تزكية النفس والاعجاب
بحالها والتردد في العاقبة والمآل وهذا انما يجدي الصحة لا الاستحباب لو لم يقل انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ولا بد فيه
مما ذكر من دفع الايهام ولا يبقى وجه اختصاص التادب والتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات الثاني ان التصديق
الايماني المنوط به النجاة امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما
بحصوله لكن لا يامن ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى
والمستلذات من غير علم له بذلك فلذلك يفوض حصوله الى مشية الله وهذا اقرب لولا ان الغفلة لما دعته القوم من الاجماع
ولما ذكره الغزالي من الروايات الثالث وعليه التعويل ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا
من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز واية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية
ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى اخر الحياة واول منازل الاخرة ولا خفاء
في ان الايمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في اخر الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ما يثبت اولا ويتغير الى الضد فلذا ترى
الكثير من الاشاعرة يثبتون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها ويتفرعون ذلك حتى ان النبي لا يعني ان ايمان الحال
ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا اسقط عنه ما يقال انه اذا اتصف
بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا عند الله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه سيتغير عن تلك الحال وان كان مؤمنا في الحال

كان ولا انه سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكالتغير المؤمن كافرا يصير الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما نقل
عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه فمعناه ان من
علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فلا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وقوله
السعيد الحال الذي يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا اشكال ان المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه
في الحال ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيشترط ايمان الموافاة الذي هو
الآية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات مشية الله جريا على معهود قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان
يشاء الله جعل الله حيوتنا الله وحياة على وختم لنا بالحسنى وبشرنا الفوز بالذخر الاسنى بالنبي واله البحث
الخامس ذهب كثير من العلماء وجمهور الفقهاء الى ان ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والآخرة ومنعه الشيخ
ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين تمسك القائلون بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد حصل من غير اقتران
موجب من موجبات الكفر فان قيل لا يتصور التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او شرط له على تحقق العلم
المقلد لانه اعتقاد جازم مطابق يستند الى سبب من ضرورة او استدلال قلنا الحق في التصديق ليس هو العلم
اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم
اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرف تفاصيلهم
ونؤمن بجميع احوال القيامة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك لا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب
كانوا يعرفون النبي عم كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مؤمنين به وفيه نظر لان المراد العلم بما يحصل التصديق به ونحن
نعلم من الانبياء والملائكة ما نصدق به فامتنع التصديق بدون العلم يعني الاعتقاد قطعا وانما الكلام في العكس فان قيل
نحن لا ننفي كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفعه على ما ذكره الشيخ ابو منصور
الماتريدي معلل بان العبد لا يقدر على ان يستدل بالشاهد على الغائب فيكون مقابله عن معرفة وعلم استدلال فان
الثواب على الايمان انما هو بمقابلة ما يحتمل من المشقة في اداء الفكر وادمان النظر في محدثات العالم او محدث العالم
والتمتع يمكن بحجة الشبهة لا في تحصيل اصل الايمان قلنا النص انما قام على عدم نفع ايمان اليأس لمعاينة العذاب دون ايمان
المقلد والاحتجاج ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالعكس لو سلم حجيته في الاصول فلا نزاع ان العلم للعبد قدرة على الرجوع
في معظم(?) والاستمتاع به لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة اذ ربما يموت العبد مشتغلا الى عذاب الآخرة بخلاف
ايمان المقلد فانه يتقرب به الى الله وابتغاء مرضاته من غير الجاء ولا مقصود دفع للعذاب ولا اسعاد(?) على التفرقي(?) النفس
واما المانعون اعني القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح او نافع فمنهم من قال لا يشترط اسناد(?) الاعتقاد على الاستدلال
عقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف صدقه بالمعجزة مشاهدة او تواترا او على الاجماع منقول قول النبي عم حدوث
العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط
الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من
لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر
لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان
مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال لا له ترك الاعمال والا فلا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا لدخول غير المؤمن
من الجنة وعند هذا ظهر انه لا خلاف معه على التحقيق ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على

مجادله

مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم
بكفره فانهم بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة يخرج من الايمان اذا وجبت ويمنع من الدخول فيه اذا قارنت فهي مسئلة صاحب
الكبيرة وقد سبقت وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان او لا ينفع فمسئلة اخرى وهذا يشعر بتمسكاتهم وهي
وجوه الاول ان حقيقة الايمان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا وطلب علة على الزامه حال من الامن
[margin: امن المتغير مطلقا]
للتعدية او للضرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل متعلقا بالمخبر مثل آمنت به والا باء للمصاحبة فالمطلب
عند ملاحظة الاشتقاق من الامن لم يقال معناه امنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعرفة وذلك بالتصديق سواء كان
عن دليل او لا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب
هو العلم وذلك الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان تارك هذا
الواجب لكسب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام
الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان الاصل الذي يتوقفه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى
والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما ان تعلم بالتقليد فدور او بالدليل فيناقض ورد بان الكلام فيما
حقيته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليدا يكون مؤمنا يجري عليه احكام
المؤمنين في الدنيا والآخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال واما ما يقال لا نقول بجواز التقليد ان لم يكن عن
دليل فخبط وان كان عن ما يقتضي فخلط فاسد لانا نقول المقصود ان التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم
به من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه يبعد ذلك لانا نقول بعد تمامه لا نزاع فيه ولا حاجة الى هذه الوجوه الضعيفة
لثبوته بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه حكي عن الكعبي وابن ابي عياش وجمع آخر من المعتزلة انه من
العقلاء ان من كلف الحكماء النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد الظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان
لعجزهم عن النظر الا لو يميزوا عن الشبهة لكنهم كلفوا التقليد المحق دون المبطل والظن الصائب دون الخطاء وذكر بعض
المتأخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا اوائل الدلائل التي تتسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم اصحاب الجمل
ولا يكلفون بتلخيص(?) العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصلا وانما خلقوا لاسعاف المكلفين لهم في الدنيا
وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل
في الاختلاف فيقابل يعتقدان ما وافق منها تلك الجمل فحقه وما خالفها فخبط وتلك الجمل هي ان الله واحد لا شريك له ولا مثيل
وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكلما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عادل في قضائه صادق في اخباره
ولا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلف ما لا يطيقونه وانه مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى
وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب لينذر من كان في سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة على من علم انه لا يؤمن
ويأبى وان الرضاء بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء
لا كالاضلال الذي عليه اهل [illegible] الى غير ذلك من كل العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد
او يعتقدون في الاستدلال ولم يزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين
فما وجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لا صحة لايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف في هؤلاء الذين
نشأوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحاري وتواتر عندهم حال النبي عم وما اتى به من المعجزات ولا في الذين
يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا

ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر
واما ما حكي عن المعتزلة من انه لا بد في صحة الايمان من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه يكاد يلحق
بالضروريات من دين الاسلام والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية فوفاق
اذ لا بد في كل قطر ممن يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبه ومجادلة الخصوم وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط
بفعل البعض ففيه الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام
عليه والاختلاف في كونه راجعا الى انه هل يعاقب عقاب الكافر وقال الكفر ون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك
كفر ومثل قوله ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو
مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق مجوز ان يختص عقابه
لذلك **قوله** المبحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي عم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة
والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه عم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
واعتبار الامام الرازي بان من جاء بما جاء به النبي عم ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف
لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا
وان كان مصدقا للنبي عم في جميع ما جاء به وح يبطل عكس التعريف وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب وعدم التصديق بطل طرد تعريف الكفر من الفاسق قلت لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك
الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه بوجوده
وانتفاء التصديق كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه
ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع وبهذا اندفع اشكال آخر وهو ان صاحب التاويل في الاصول اما ان يجعل
من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المسلمين من اهل الحق وامان لا يجعل فيلزم عدم تكفير
المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فان تاويلاتهم ليست بابعد من تاويلات اهل الحق لكثير من
الظاهر ومن خلاف مذهبهم في ذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتاويله تكذيب للنبي عم بخلاف البعض
ثم لا خفاء ان المراد التكذيب وعدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب واما عند القائلين
بصحة ايمانه وبانه يكفر لصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن
يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون
بالله لو مصدقون به غير جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او شيء من صفاته وافعاله او احكامه
لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الفروع الاصول لاهل الحق واجيب بان المراد الجحد به او بشيء مما علم قطعا انه من احكامه والجهل
بذلك اجمالا او تفصيلا وح يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي عم او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله
من غير توسط النبي عم ككفر ابليس وقالت المعتزلة هو ترك واجب او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب والاجزاء فان هذا من
احكام الكفر لا ذاتياته ولا لوازمه البينة التي ينتقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق
الا على ما هو اشد انواع الكفر وان اريد اعظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا
الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر فدور او بالخروج من طاعة الله بكبيرة ومن الكبائر ما هو كفر فلا يتناول التعريف
وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لا اخفاء في اختلال هذا التعريف وفيه ما قيل ان الكفر عند كل طائفة مقابل لما
لا في وايه الايمان لا يسمع على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا وكذا قول السلف **قوله** خاتمة قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له
فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرا كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالالهين او اكثر
خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهود
والنصارى وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري خص باسم المعطل
وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عم واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في
الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي
يزعمون انه نبيهم **قوله** المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل القبلة في باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا
على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات
وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك
الاعتقاد وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر
ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه الذي ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري واكثر
الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي رح لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى
عن ابي حنيفة رح انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة
بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفرت المجبرة حتى حكي عن الجبائي انه قال المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر
ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية في الجراءة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج
من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته ومشيته وبجواز المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
يكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختار الامام الرازي ان لا يكفر احد من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد
الحق في تلك الاصول لكان النبي عم ومن بعده يطالبونه بها من آمن ويفتشون عن عقائدهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق منها
واللازم منتف قطعا ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها مما اشتهر كونه من الدين
واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وبعضها مما ظهرت ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل بحيث يتسارع
اليها الافهام كحدوث العالم وانما احتاج الكلام فيها لازالة شكوك نمقها المبطلون بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها
خفي يفتقر الى زيادة نظر وتاويل والكتاب والسنة قد اشتملا على ما يتخيل معارضا لحجج اهل الحق فلو كانت مخالفة الحق كفرا
لاحتيج الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا باجوبة مبني بعضها على ان خرق الاجماع ليس بكفر وان
الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر وبعضها
على ان صاحب التاويل وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر ووافقه بعض المتاخرين من المعتزلة حذرا عن شناعة تكفير من يكاد
يشهد الارض والسماء باسلامه عن لزوم تكفير كثير من كبرائهم لكن كلامهم يلوح بتكفير عظماء اهل الاسلام والله حسيبهم وانتقامه
وان اجيب عما تمسك الامام بمنع الملازمة فان التصديق بجميع ما جاء به النبي عم اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان
الحق في التفاصيل عند ملاحظتها ولو كانت مما اختلف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم مؤمن لم يعرف معنى الحادث
والقديم اصلا ولم يخطر بباله حدوث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا **قوله** المبحث الثامن
حكم المؤمن الخلود في الجنة وحكم الكافر الخلود في النار وتختص المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمن الخلود في الجنة اما ابتداء
بموجب العفو او الشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بمقدار الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق

اظهار ه

لفقهاء المتكلمين في

فيها

هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وينبغي ان يقيد بعدم التاويل لان الاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق وقد يعم
ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر بحيث الاكثار سواء كان من نوع واحد او انواع مختلفة والاخلال بالمصيبة اعتقادا حليا
فكل صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بتبع عدما هينة بين ترتكب من غير مبالات وتجري مجرى المباحات ولا اخفا في ان المراد
ما ثبت بقطعي وحكم المبتدع وهو من خالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة ينبغي ان يكون كالفاسق لان الاخلال بالعقايد
ليس بادنى من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق باحكام الدنيا فحكم المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من الحربي والذمي والكتابي
والمرتد مذكور في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير
في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على الاختلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه
والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلوة خلفه وطريق اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات
قديمة ليست عينه ولا غيره واحد لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا نهاية له ولا صورة ولا حد لا يحل في شيء ولا يقوم به حادث
ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص وانه يرى في الآخرة وليس في حيز ولا جهة ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن
لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيته لكن القبايح ليست برضاه وامره ومحبته
وان المعاد الجسماني وساير ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار
مخلدون في النار دون الفاسق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال وياجوج وماجوج ونزول
عيسى عم وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق وان اول الانبيا آدم عم وآخرهم محمد عم وان الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي رضوان الله عليهم اجمعين والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيما بين عثمان وعلي ره والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان
والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن اسمعيل بن اسحق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن
بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب الرسول عم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريقة
النبي عم والجماعة اي طريقة الصحابة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي بكر الجوزجاني
صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني وماتريد محلة من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة
التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلال
خلاف المبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء
بالخارج من غير السبيلين وجواز النكاح بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين
من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة
مذمومة وان لم تقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عم اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس
منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي عم وآله قوله الفصل الرابع في الامامة لا نزاع في
ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض
الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة
من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية
انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط
ان يكون مكلفا مسلما عدلا ذكرا حرا مجتهدا شجاعا ذا راي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش
من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون

هاشميا ولا معصوما ولا افضل من تولى عليه وتنعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء
ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من ساير البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع
كفت بيعته والثاني استخلاف الامام وعهده وجعله الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون
ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات الامام وتصدى
للامامة من يستجمع شرايطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا ان كان فاسقا او جاهلا على
الاظهر الا انه يعصي بما فعل ولا يصير الشخص اماما بتفرده بشروط الامامة وتجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا
او جائرا ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبتت الامامة بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر
اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه فان كان لعجزه عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل
الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جار
والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر
السلاح ونصب الحرب هذا ولكن لما شاعت من الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات بل اختلاقات
باردة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير
تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث
عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا
خلافة عن النبي عم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام
نايبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام وقال الامام الرازي هي رياسة عامة لشخص واحد من الاشخاص وقال هو احتراز عن
كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة
ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرايط الامامة لا مقوماتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه
من جهة انه لا يقال لمجموع الامة في نهاية خلاف الامام الجاهل او الفاسق او غير ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين تابعيهما الامة انهما
امامان فان قيل الخلافة عن النبي عم انما يكون فيمن استخلفه النبي عم فلا يصدق التعريف على امام البيعة ونحوها فضلا عن رياسة
النايب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه قوله وفيه مباحث لبيان وجوب الامامة و
شروطها وطريق ثبوتها وشيء من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي عم وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية
قوله المبحث الاول نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا
عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة على الله وقالت السبعية هم قوم من الملاحدة سموا بذلك لان معتقدهم
قالوا الائمة يكون سبعة وعند السابع وهو محمد بن اسمعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة يدورون على سبعة
سبعة كايام الاسبوع هو واجب على الله ليكون معلما في معرفة الله وعند بعض الشيعة وهم بعض من الغلاة لتعليم
اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات والحفظ عن الآفات والمخافات وقالت المحكمات قوم من الخوارج
اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج
ويجب عند ظهور الظلم وقال هشام الفوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شرايع الاسلام لا عند ظهور الظلم لان الظلمة
ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات

الامامية يكون لطفا في اداء الواجبات العقلية والاجتناب عن القبايح العقلية وعند مح

وليشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عند موت كل امام روي انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر رضي الله عنه وقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا
فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا
من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور
وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق
الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما قرر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود
الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا به فلا نقول
فرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب فههنا الوجوب مطلق اي لم يتقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المأمور به
مشروط به وموقوف عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة وايتاء الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا اغني
فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى
فيكاد يلحق بالضروريات بل المشاهدات ويعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر
مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان
قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما شاهد
من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد
ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه
بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت
الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد لا يقال غاية الامر انه لا بد لكل اجتماع من رئيس مطاع منوط به
النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم
الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى
الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود
الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي اعترض صاحب التلخيص بانا لا نسلم ان العصمة عقلي
من باب الحسن والقبح وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى ولا حاجة الى التمسك بالاجماع فرد بان كون الشيء صلاحا وفسادا
ليس من مسائل الحسن والقبح وكون دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله ليس بواضح فضلا عن كونه اوضح
ولا يخفى ان مثل عليه لا يكون الرجل العلمي في هذه الغاية من الشغف بالاعتراض لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن
مفسدة مثل المفسدة المدافعة او فوقها وههنا نصب الامام يتضمن مضار لا يضبطها العد والاحصاء لما في الآراء من اختلاف الاهواء
وفي الطباع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء والانسان حريص قليل البقاء على ما عليه من الانقياد وحصول الاقتداء فيميل النفوس
الى الاباء والاستعصاء ويثور الفتن ويكثر البغي والعناد ويهلك الحرث والنسل ويذهب الفرع والاصل وكفاك شاهدا ما شوهد من
قصص انتهاء خلافة عثمان رض الى ابتداء دولة بني العباس لانا نقول مضاره بالنسبة الى منافعه ومفاسده بالاضافة الى مصالحه
مما لا يعبأ بكثرته ويلحق بالعدم لقلته فان قيل لو وجب نصب الامام لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء
الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية واللازم باطل اما الملازمة فلما روي الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا
عضوضا وقد تم ذلك بخلافة علي رض فمعاوية ومن بعده ملوك وامراء لا ائمة وخلفاء واما انتفاء اللازم فلان ترك الواجب معصية وضلالة
والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار والحديث مع انه من باب الآحاد

يحمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال وتحقيقها بحث آخر وههنا انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وبايع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا
فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على العزل
والنصب لمن اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف التصغير له حتى يكونه
والعدول الى الانصاف ان يفوضوا الامور اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية وقد يتمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم وقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول واما انه
لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلما مر من بطلان الاصلين قوله قالوا احتج القائلون بوجوبه علينا عقلا بان دفع الضرر واجب
عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا قلنا نعم يجب كونه من مقتضيات العقول والعادات وملائماتها وما
في الواجب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله وهو مما نحن فيه احتج اعلى عدم وجوبه على الله وعلى وجوبه على الله في الجملة وهم
بانه لو وجب على الله لما خلا زمان من الازمنة من امام ظاهر قاهر حامي حوزة الاسلام قامع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة
الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء قوله احتج القائلون بوجوب نصب الامام على الله بانه لطف من الله في حق العباد حتى
الملاحدة فليمكنوا به من تحصيل المعارف الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله واما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من
المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد من المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله تعالى
كما سبق والجواب بعد تسليم المقدمتين في القبح فيما يورد انه انما على التحقيق حال الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا اذا خلا عن جهات
القبح وهو ممنوع لجواز ان يكون فيه مع وجوه اخر مثل ان اداء الواجب وترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونه اشق واقرب الى الاخلاص
لانتفاء احتمال كونه من خوف الامام وايضا فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس معصومين
مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا بان اللطف الذي يحصل بالامام لا يحصل بغيره مجرد دعوى ربما يعارض بانا نعلم قطعا
جواز حصوله بغيره وهذا كدعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا
اذا كان ظاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه
ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي رض انه قال لا تخلو
الارض من قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد
بسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان
المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما في خوف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان
القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من الحاكم من قبل السلطان مختفيا في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله
اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاولياء من ظهوره مترقب ثانيا بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه
الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل الحكمة ظهوره لهم وانهم غافلون قلنا عدم ظهوره لمن كان هذا
شأنه لا ارتياب فيه لعاقل كعدم ظهوره لمن المنكرين جبنا من الملوك وتسولهم فالاولى اذا عرفوا من التفصيل انه لم يظهر لم توجه الاشكال عليهم قوله
احتج الخوارج القائلون بعدم وجوب نصب الامام اصلا بان في نصبه اثارة الفتنة لان الآراء مختلفة والاهواء متباينة فيميل كل حزب الى احد
ويلتهب الفتنة وتتم الحروب وما هذا شأنه لا يجب بل كان ينبغي ان يحترز الا ان اتفق الاتفاق على الواحد او تعينه وتفرده باجتماع الشرائط او ترجحه
من بعض الجهات منع الامتناع او وجب الجواز واجيب باعتبار الترجيح كما قيل بتقديم الاعلم الاورع ثم الاسن اذ انعقاد الامامة والسلطنة
بوجه البيعة او اولوية في الفتنة هي اما فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال الاحتجاج
المذكور على انعقاد الامامة لا ينافي الوجوب على الله او على النبي بالنص او على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما يراه الجمهور من الوجوب

على العباد اذا لم ينصب النبي عليه السلام ولم يستخلف الامام السابق قوله المبحث الثاني في شرائط الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان
من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامر على ما ينبغي والعبد مشغول بخدمة المولى لا يتفرغ للامر مستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل امره
والنساء ناقصات العقل والدين ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحروب والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق
باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر الدنيا والدين وكيف يصلح للولاية وما الوالي الا لدفع شره والسيء يجب ان يستتر على الرعاة واما الكافر فامره ظاهر
وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامور
الدين ذا رأي وتدبير الامور لئلا يخبط في سياسة الجمهور ولم يشترط بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة
من الغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الآراء الصائبة في امور
الملك واتفقت الامة على اشتراط كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة
فقوله عليه السلام الائمة من قريش اذ ليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعين الامامة الكبرى وقوله عليه السلام الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا
لامره وقوله عليه السلام قدموا قريشا ولا تقدموها واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رضي الله عنه بعدم
كونهم من قريش لم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي
اجدع واجيب بانه في حق غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين بل بالعلم
والتقوى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاهوال وما اشبه ذلك واجيب بالمنع بل ان لشرف الانساب عظم قدر في
النفوس واثر تام في اجتماع الآراء وائتلاف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار آثار الاعتقاد ولهذا شاع في الاعصار كون
الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين تجري بالاستحقاق ... تعالى عنه من الخطب العظيم في الاتفاق ... ولا اليق بذلك من قريش
الذين هم اشرف الناس نسبا وقد اقتصر عليهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباقية الى القيمة واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك
او لم يقتدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة
الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى
ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة او الكفار والفجار وتسلط الجبابرة الاشرار
فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط
والضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات قوله واشترطت الشيعة امورا منها ان يكون هاشميا
اي من اولاد هاشم بن عبد مناف ابي عبد المطلب وليس لهم شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم
ومن اشترط كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس وكفى باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلثة حجة عليهم ومنها ان يكون عالما بجميع الامور
وان يكون مطلعا على المغيبات وهذا جهالة تفرد بها بعضهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان في تقديم المفضول على الافضل في اقامة
قوانين الشريعة وحفظ حوزة الاسلام معلوم للعقلاء او ترجيح وتقدم المساوي ونقل مثل ذلك عن الاشعري حتى لا ينعقد امامة المفضول
مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الآراء على متابعته ولان الامام خليفة عن النبي عليه السلام فيجب ان يطلب
لها من له رتبة العلو قياسا على النبوة واجيب بان القبح ممنوع بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله وبمعنى عدم ملايمته لمجاري العقول
والعادات غير مفيد مع انه ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية
واوثق في اندفاع الفتنة وهذا بخلاف النبي عليه السلام فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده للنبوة ويوحي اليه مصالح الملك
والملة ويراه اهلا للتبليغ ما اوحي اليه ودينية فيدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع
امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج لجواز تقديم المفضول بوجوه الاول اجماع بعد الخلفاء الراشدين على

العلماء

على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه الثاني ان عمر جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير
عليه مع ان فيهم عثمان وعلي رضي الله عنهما وهما افضل من غيرهما اجماعا فلو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية امر
خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر واذا انصف فتعيين الافضل متعسف في كل
فرقة من فرق الفاضلين فكيف قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامه انما يصلح
للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق قوله وان يكون معصوما
من معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانها لا تنافي القدرة على المعصية بل ربما
تستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع الاجماع على انهم لم يجب عصمتهم
وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة الاجتناب عن المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم
اشتراط العصمة في الامام والا فليس الاجماع على عدم وجوب عصمة شخص كثير مفيد وقد يحتج بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب
نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الوسع وفي انتهاض الوجهين على الشيعة نظر والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم الاشتراط
وانما يحتاج اليه الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام
ورد بان النبي عليه السلام مبعوث من الله مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور القادحة في النبوة
ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سريرته فلا وجه لاشتراطها الا ان يقال
النبي يأتي بالشريعة التي لا علم للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها والخطأ في تعاطيها وقد كثر منه امثال
فيما امر ونهى واعتقد واباح وجرى عليه ومضى لكانت المعجزة التي اقامها الله له لطف الرسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا
مفضية الى الضلالة والردى واختلال حال العاجلة والعقبى الثاني ان الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا لجاز ان يكذب في تقرير الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات ويأمر
بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعات وارتكاب المعاصي واللازم ظاهر البطلان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف
الشرع بشهادة قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام وهذا
كالقاضي يجب طاعته ولا يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفي العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة
الى الخلق والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم
فاثبات العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شيء من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم
الا من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما
على الاطلاق ولو سلم فدلالة الآية على ... لا يتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو راي اكثر المفسرين ولا يبعد انباء الاجماع
وفيه ما مر الرابع ان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطأ عليهم في العلم والعمل وكذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطأ على الامام
كما زعم لاحتاج الى امام آخر ... القابلة الى القيم غنية عنه لولا ايجاب الشرع والقدر المظنون من عدم تقويه بعلمه واجتهاده وظاهر عدالته حسن
اعتقاده وان لم يكن معصوما الا ترى ان الخطأ جائز على المعصوم ايضا لما عرفت ان العصمة لا تزيل المحنة وان لم يندفع بذلك فكفى ... الخير
وعلماء الشرع مانعا ودافعا الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيعود على موضوعه بالنقض
والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده او ارتكب معصية فالمجتهدون
يردون والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ولا نقض على الطريقة المستقيمة السادس انه لو لم

واضلال

على الصدق م
لو وجب له امام آخر ويتسلسل وينتفي ذلك
بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلا
يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام
شرعي بمعنى انه واجب علينا نصبه لا عقلي
مبني على جواز الخطاء على الامة مح مح

على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب الطاعة الثابتة بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم
اجتماع الضدين واما ان لا يجب الانكار وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يكون بخلاف الشرع وهو
فيما فيه الخلاف فالردع والانكار وان لم يتيسر فسكوت ... ومنها ان حفظ الشريعة لابد له من ناقل ولا يوجد في كل حكم اهل التواتر
الى انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب ان الظن كاف في البعض فينقل بطريق الآحاد من الثقات
واما القطعي فالى اهل التواتر او جميع الامة وهم اهل عصمة عن الخطأ فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذي قصدتم وليت شعري باي طريق
تصل الشريعة الى الشيعة من الامام الذي لا يوجد منه الا الاسم **قوله** واما اشتراط فقد اشترط الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب
معجزة عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات وبطبائع الاغذية والادوية وبعجائب البر والبحر والسماء والارض
وهذه خرافات تفضي الى نفي الامام ورفض الشريعة والاحكام **قوله** المبحث الثالث في طريق ثبوتها اتفقت الامة على ان الرجل
لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لابد من امر آخر به ينعقد امامته وهي طرق منها متفق عليها ومنها مختلف فيها
فالمختلف فيه المردود الدعوة بان يباين الظلمة من هو اهل للامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قال به
غير الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمي خرج شاهرا سيفه داعيا الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافق على ذلك الا الجبائي
والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان يشترط
اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رض الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه
احد وقال عمر رض لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رض وهذا مذهب الاشعري الا انه اشترط
ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي آخر انه عقد عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد
خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على كون البيعة والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف في حق
ابي بكر رض مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي رض عند التحقيق وايضا اشتغل الصحابة بعد وفاة النبي ع وبعد مقتل عثمان رض باختيار الامام
وعقد البيعة من غير نكير وكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما
افضل من رعيته عالما بامور الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد بمنع المقدمتين فقد سبق عدم الاشتراط وعلم بالفوز حصول
الظن لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاة والاحتساب ولا على التصرف في
آحاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا بكافة الامة ورد بمنع الصغرى فان التحكيم
جائز عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير ولو سلم فذلك لعجز من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام
الثالث ان الامامة لازالة الفتن واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف الآراء كما في زمن علي رض ومعوية فيعود على موضوعها بالنقض
ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح من السبق وغيره معلوم من الشرع ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي رض بل في انه
هل تجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان رض واما عند الترفه والاستيلاء فالفتنة قائمة لو صح قيام النص ولو سلم فالكلام
فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلافه ورد به النص ولا خفاء في ان الفتنة الناشئة من عدم الامام اضعاف ما يحصل من النزاع
في تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله ورسوله فيتوقف على استخلافهما بوسط او لا بوسط والثابت باختيار الامة لا يكون
خليفة منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من الشارع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة لله ورسوله كان خليفة
سقط ما ذكرتم الا يرى ان الوجوب في شهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان
كان نائبا لله فهو نائب للامة ايضا ولكن ليس النزاع في الاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام فيعود بالابطال بالاتفاق
وذكر فيما اذا عقد اهل البلدتين لمستعدين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لا
حتمال

السبق ولا يتعين الصحيح لعدم الوقوف عليه ولا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه ثالثا ورد بانه ينصب امام لعدم العلم بوجود الامام على انه
يمكن الترجيح بامارة السادس ان سيرة النبي ع م وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبته مدة قليلة
وادنى ما يحتاج اليه من النوافل والسنن والآداب حتى في قضاء الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة
والبيان فيما هو اس المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب الالباب
نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الايمان السابع ان النبي ع م كان للامة بمنزلة الاب الشفيق للاولاد الصغار وهو لا يترك الوصية
في الاولاد الى احد يصلح لذلك فكذا النبي ع م في حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا خفاء في ان الامامة من معظم امور الدين
فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه واما على لسان نبيه والجواب عنهما بمنع الصدق **قوله** خاتمة ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة
كالردة والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وبخلعه لنفسه لعجزه
وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي وابي حنيفة وعن محمد رحمه روايتان ويستحق العزل
بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره آخر ويغلبه واما القاضي فينعزل بالفسق على الاظهر **قوله** المبحث الرابع ذهب
جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي ع م لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابي بكر رض فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو
تقديمه ع في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه ع قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف
فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص على علي رض وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه
بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله ع سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله ع مشيرا اليه واخذا
بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله ع انت الخليفة من بعدي فبايعه علي رض استدل اهل الحق
اولا انه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على الجماعة
الذين لهم زيادة قرب بالنبي ع واختصاص بهذه الامور بحكم العادة واللازم منتف والا لم يتوقفوا على الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا
حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم يمل طائفة الى ابي بكر رض وآخرون الى علي رض وآخرون
الى العباس رض ولم يقل عمر رض لابي عبيدة امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الامر لنفسه والتمسك
بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكتموه لاغراض لهم في ذلك كحب الرياسة والحقد على علي رض لقتله اقاربهم وعشائرهم وحسدهم
اياه على ما له من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي ع وظنهم ان النص قد لحقه النسخ لما رأوا من ترك كبار الصحابة
العمل به الى غير ذلك وترك علي رض المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة قلنا من كان له ادنى الايمان
والانصاف علم قطعا براءة اصحاب رسول الله ع م وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى
وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف يظن بجماعة آثرهم الله لصحبة رسوله ونصرة دينه
ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد تواتر منهم الاعراض عن متاع الدنيا
وزخارفها ومستلذاتها والاقبال على بذل مهجهم وذخائرهم وقتل اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله ع م واقامة شريعته وانقياد
امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وتركوا اهداءه واتبعوا اهواءهم وعدلوا عن الحق الصريح الى الباطل الصريح وخذلوا الحق
من خالص بني هاشم وخالص ذوي القربى الى غاصب من بني تيم او عدي بن كعب والى مثل علي رض مع صلابته وبسالته وشدة
شكيمته وقوة عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه وسلم الامر
لشيخ من بني تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى
وقاتل من نازعه بكتائبه حتى فني الخلق الكثير والجم الغفير وآثر على التقية الحمية في الدين والعصبية للاسلام والمسلمين

مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد واول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم وآراؤهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبي ع
اقرب وهم في تنفيذ احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار عامة بمخالفة الحق وكتمانه وفي
علي رض خاصة باتباع الباطل والاذعان له بل في النبي ع حيث اتخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا وانصارا واختارهم اصهارا
مع علمه بحالهم في ابتداء الامر ومآله وفي كتاب الله حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابرات
الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انه لم يشتهر بين الصحابة واكثر [illegible] ولم يثبت عن ثقة [illegible]
مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدين والدنيا ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله
ومفاخراته اشارة الى ذلك وابن جرير الطبري مع اتهامه بالتشيع لم يذكر في رواية قصة الدار هذه الزيادة التي يدعيها الشيعة وهي قوله
انه خليفتي فيكم من بعدي وكم ما قال المأمون وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والكذب في الروافض والمروة في اصحاب الحديث
وحب الرياسة في اصحاب الرأي والظاهر ما ذكره المتكلمون ان هذا المذهب اعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي
وابو عيسى الوراق واضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض سعيا في تقرير مذهبهم قال الامام الرازي ومن العجب ان الكاملين من علماء الشيعة
لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق
وان علماءهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي ع ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك
الطريق الثاني الروايات والامارات ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كقول العباس لعلي رض امدد يدك ابايعك
ليقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر رض لابي عبيدة امدد يدك ابايعك وقول ابي بكر رض
بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت اني سألت النبي ع عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وكدخول علي رض في الشورى
فانه رضي بامامة ايهم كان وكقوله لطلحة ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي ع وكقوله
حين دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا غيري وكعدم [illegible] ابا بكر وعمر والاشارة عليهما بما هو صلح حين خرج ابو بكر لقتال اهل الردة
وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تأخره عن البيعة وكانكار
زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص وكذا كثير من سادات اهل البيت وكتسمية الصحابة ابا بكر مدة حياته خليفة رسول الله
احتجاجا الى الغاية فانه يستحيل عادة من النبي ع ان لا يعلم هذا الامر الجليل [illegible] قل قليل والجواب انه ترك النص الجلي على
واحد بالتعيين ليس الا لاجل تفويض معرفة الاحق الاليق الى آراء اولي الالباب واختيار اهل الحل والعقد من الاصحاب
وانظار ذوي البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفي الاشارة او لطيف العبارة على وجه بان
لا يخفى حسنه على اهل العرفان قوله المبحث الخامس الامام الحق بعد رسول الله ع عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر رض
وعند الشيعة علي رض ولا عبرة بقول الزيدية اتباع القاسم بن [illegible] الراوندية العباس لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل
والعقد على ذلك وان كان من البعض بعد تردد وتوقف على ما روي ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم
يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحاح ان بيعة علي رض
[illegible] وفي ارسال ابي بكر وعمر ابا عبيدة الجراح الى علي رض رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح يشتمل على كلام
كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر رض وعلى ان عليا رض جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام عن المجلس
بارك الله فيما ساءني وسركم فما روي انه لما بويع لابي بكر رض وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر رضي الله عنهم ارسل
ابو بكر رض من الغد الى علي رض فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم
فاعتذر اليه ابو بكر رض ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب لا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار

جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم لها غيري فانا اول من بايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر
المتخلفين محمول لظهور ان الاجماع على الامامة اجماع على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان الثاني ان المهاجرين
والانصار اتفقوا على ان الامام لا تعدو ابا بكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا لابي بكر وسلما له الامر
فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي رض معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة يكون
مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فيتعين ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل اذا لم يكن
على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الا تناقض قلنا عدم كونه على الحق اذ المستلزم لكونه على الحق كان باطلا
ما يفضي ثبوته الى انتفائه كان منتفيا قطعا وفيه المط وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على الحق لتفضل علي رض واستحقاقه الامامة
دونه ثم يبطل ذلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب عليه من المنازعة فيكون ابو بكر هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون ترك
المنازعة لمانع البغية وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم الثالث قوله ع وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض وعد بالخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فيثبت لهم على الترتيب الرابع
قوله ع للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية
فجعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم بنو حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم
فارس والداعي عمر وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر رض وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يتفق في خلافته
الكفار الخامس قوله ع اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله ع الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا
عضوضا اي ينال الرعية ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان
اثني عشر سنة وخلافة علي ست سنين السابع قوله ع في مرضه الذي توفي فيه ائتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر
كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر الثامن ان المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله اولئك هم الصادقون
كانوا يقولون لابي بكر يا خليفة رسول الله التاسع ان النبي ع استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل
افتراء من الروافض ولذا لما قال [illegible] اقيلوني فلست بخيركم قال علي رض لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله فمن ذا يؤخرك
رضيك لديننا افلا نرضاك لدنيانا العاشر لو كانت الامامة حقا لعلي فغصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دونه
على رض لما كانوا خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه وان كانت ظنيات
فنصب الامام من العمليات فيكفي فيه الظن على انها باجتماعها ربما يفيد القطع لبعض المنصفين ولو سلم فلا اقل من صلوحها
سندا للاجماع وتأييدا قوله احتجت الشيعة لهم في اثبات امامة علي رض بعد النبي ع بوجوه من العقل والنقل والقدح فيمن
من اصحاب رسول الله ع الذين قاموا بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة في هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم
وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه في انديتهم وموافقته لطباعهم ومقارعته لاسماعهم ولا يتأملون انه كيف خفي على الكبار من الائمة
والمهاجرين والثقات من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض على البعض ولم يبنوا عليه الامر ولم يلتفتوا الا بعد انقضاء دور
الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر الدين الى علماء السوء والملك
الى امراء الجور ومن العجائب ان بعض المتأخرين من المتشيعين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا رووا حديثا في امر الدين
ملأوا كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار وان شئت فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير
الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء من عترة النبي ع واولاد الوصي الموسومون بالدراية المعصومون في الرواية
لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال

والاعظام هو الامام علي بن موسى الرضا مع جلالة قدره ونباهة ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب
عهد المأمون له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ما شرط عليه وان كتب في آخره والجامعة والجفر يدلان على ضده لكن
ثم انه دعا للمأمون بالرضوان فكتب في اثناء اسطر العهد تحت قوله وسميته الرضي رضي الله عنه وارضاك وتحت قوله ويكون الامرة
الكبرى بعدي بل جعلت فداك وفي موضع آخر وصلتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود الآن في المشهد الرضوي بخراسان
وآحاد الشيعة في هذا الزمان لا يعدون كبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بني العباس فقد ازدادوا على السابقين **قوله**
الاول هذا هو الوجه العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول عليه السلام اماما وليس غير علي رضي الله عنه لان الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا
عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سيأتي وهذا
يمكن ان يجعل ادلة ثلثة بحسب الشروط فيتأتى في صورة القلب فيقال الامام اما علي واما ابو بكر واما العباس بالاجماع المشتمل على
قول المعصوم ولا سبيل الى الآخرين لانتفاء الشرط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرائط في ابي بكر رضي الله عنه لما يقال
ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة ومحل النظر **قوله** الثاني اشارة الى الدليل النقلي من الكتاب وتقريره
ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين
في علي بن ابي طالب رضي الله عنه حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى
الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو
المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فلا يصح الحصر انما يكون باثبات لعلي عن الغير
وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست من التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين
آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولي محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لا يخفى على من
تأمل في سياق الآية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولي فيها ما يقتضي الامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف المؤمنين
بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء
واولياء يتم بذلك قوتهم وشفقتهم الحاملة على النصرة وقوله تعالى وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم
لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها اخر من الاعتراض منها ان النصرة وان كانت عامة
لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة تختص بمن عداهم لان الانسان لا يكون ناصرا لنفسه فكأنه قيل انما بعض
المؤمنين انما ناصر البعض الآخر قال الامام الرازي ان هذا السؤال عليه التعويل في دفع الشبهة وانه دقيق متين وانت خبير
بان مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون
نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الآية لم يكن في امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل
وفي الحال ولا شبهة في ان امامة علي رضي الله عنه انما كانت بعد النبي عليه السلام والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي عليه السلام ايضا
مكابرة وحمل الولاية على ما يكون بالمآل دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد
الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي رضي الله عنه لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف
فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كان في الآية دلالة على امامة علي رضي الله عنه لما خفيت على الصحابة
عامة وعلى علي رضي الله عنه خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها **قوله** الثالث تمسك بما يدعون فيه التواتر من الاخبار اما حديث الغدير
فهو انه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى ان الرجل
ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم

قالوا اللهم بلى فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا
حديث متفق على صحته اورده علي رضي الله عنه يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق
والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال
النبي عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي
والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض
بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه
لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي عليه السلام هو معنى
الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير من ائمة الحديث ولم ينقله المحققون
منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية
فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما
ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص
على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة
النبي عليه السلام وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة
الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله وهذا قول
بالموجب وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تأملت فالمدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة
دالا عليها لما خفي على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا وعلي رضي الله عنه
ترك الاحتجاج تقية في غاية الغواية وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي
ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي
من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة
النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر
بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الاطلاق وربما ادعى كونه معهودا معينا
كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم
فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة في النسب ولم تثبت لعلي رضي الله عنه اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم
العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس
استخلافا بل مبالغة وتأكيد في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بالموت لقصور فيه عزلا
ولا انعزالا بل ربما يكون للوصول الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى ولو سلم فتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى
انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي رضي الله عنه فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها واما الجواب بان النبي عليه السلام لما خرج الى غزوة تبوك استخلف
عليا على المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال عليه السلام اما ترضى ان تكون مني بمنزلة
هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام مكتوم استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فرد
بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل والاحتياج

الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة قوله الرابع تواترت اخبار يدعون انها نص من جملته
من النبي على خلافة علي رض وهي قوله عم مخاطبا للاصحاب سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلي والامرة بالكسر الامارة من امر
الرجل صار اميرا وقوله عم لعلي رض انت الخليفة من بعدي وقوله عم انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله عم وقد اخذ بيد
علي رض هذا خليفتي عليكم وقوله عم لعلي رض انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب منع تواترها بل هي
اخبار آحاد في مقابلة الاجماع ولانها لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما على اوليائه
الطاهرين ولو سلم فغايتها اثبات خلافته لا نفي خلافة الآخرين قوله الخامس استدلال بحال امامة علي رض على بطلان القوم
في امامة الآخرين وتقريره انه لا نزاع في وجود امام بعد النبي عم وغير علي رض من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا
فلظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والجواب منع المقدمتين
وسند الاول الآية على كون من كفر ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد الامامة واما تفصيلا فما يقدح في امامة ابي بكر فانه
خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي عم بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز
بالمتواتر دون الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة
وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيقه في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله عم ان لم يكن فوق
المتواتر فلا اخفى في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رض فدك وهي قرية بخيبر مع انها
ادعت ان النبي عم قد نحلها اياها ووهبها منها وشهد بذلك علي رض وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبي عم في ادعاء
الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا رده عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة رض
والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه
يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قصة فدك على ما يرويه الروافض من ابين الشواهد على انهم كانوا في الضلالة والافتراء
على الصحابة وكونهم في الغاية والنهاية في الوقاحة حيث ظنوا بمثل ابي بكر وعمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما لينتفع
به الآخرون لا هما نفسيهما ولا من يتصل بهما وبمثل علي رض انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع تلك الظلامة ايام خلافته وبسائر الصحابة
انهم سكتوا على ذلك من غير نكير ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فدك كانت على ما قرره ابو بكر رض الى زمن معاوية
ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولي الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن
عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت
عليه ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المامون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها
فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن الحسين بن زيد ليقوما
بها لاهلها وعد ذلك من تشيع المامون فلما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله عم في الاستخلاف
من حيث جعل عمر خليفة والرسول عم مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعد توليته
امر الصدقات فاستخلافه وتوليته جميع امور المسلمين مخالفة للرسول عم وترك لما وجب اتباعه والجواب انا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف
اجماعا اما عندنا فابا بكر واما عندكم فعليا رض ولا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم
يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي عم مخالفة له وترك لاتباعه وانما يكون اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به
ولا نسلم ان هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع لا اليمين وقال لجدة سألته عن
ارثها لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول عم اعطاها السدس وقال اطعموا الجدات السدس

ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وقيل وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب بعد تسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد فكم
مثله للمجتهدين ومنها انه عند موته شك في استحقاقه الامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله عم عن هذا الامر فيمن هو
وكنا لا ننازعه اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه
في طلب الحق بحيث يحاول ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر رض مع كونه موليه وناصره قال كانت بيعة
ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فيتحقق انها كانت لا عن تدبر وابتناء على اصل والجواب المراد بالفلتة ما كان
فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة وكيف يتصور منه القدح
في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وانعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه وكم حكايات تجري مجرى ذلك اكثر ما
افتراءات ومع ذلك فلها محامل وتأويلات ولا يعارض ما ثبت للقوم من الكمالات وتواتر عن الجماعة من الموالاة وما جرى بينهم من
على الترهات والاحاديث المفتريات قوله وامر عمر رض قدحوا في امامة عمر بوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امرأة
حامل اقرت بالزنا ورجم امرأة مجنونة زنت فنهاه علي رض عن ذلك فقال لولا علي لهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت
اليه امرأة وقالت الم يقل الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القصة جهله
بالحمل والجنون وليس على وجه التحريم ان الخطأ في مسئلة او اكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح في الامامة والاعتراف بالنقصان هضم
للنفس ويدل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك في موت النبي عم ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون
فقال كاني لم اسمع هذه الآية والجواب ان ذلك كان لتشوش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال او لانه فهم من قوله تعالى
هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها
غاية الظهور ومعنى قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكنه ذهل عنها او حملها على محمل آخر اي كاني لم اسمعها سماع اطلاع على هذا
المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي عم منه الكثير حتى روي انه اعطى
عائشة رض وحفصة رض كل سنة عشرة آلاف درهم واقترض لنفسه ثمانين الف درهم وكذا في اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين
على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذي يعينه ذوي القربى بحكم الكتاب والجواب ان مع تتبع ما تواتر من احواله
علم قطعا ان حديث التصرف في الاموال محض افتراء واما التفضيل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة لانه من الاجتهاديات
التي لا قاطع فيها واما الخمس فقد كان لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب
الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم وان ذلك من قبيل الاوساخ المحرمة على بني هاشم وبالجملة فهذه مسئلة اجتهادية
موضوعة في كتب الفقه لا يقدح في استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة النكاح وهي ان تقول لامرأة اتمتع بك مدة بكذا درهما او متعيني
نفسك اياما بكذا او ما يؤدي هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة في معناها النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهي ان يأتي
مكة من على مسافة القصر منها محرما فيعتمر في اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة ويحرم منها بالحج عامه ذلك وقد كان معترفا بشرعيتهما في عهد
النبي عم على ما روي عنه انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله وانا انهى عنهن واحرمهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل
والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالآثار المشهورة واجماع من الصحابة على ما روى محمد بن
الحنفية عن علي رض ان منادي رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس
من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة وحمل بعضهم على انه انما نهى عن اباحتها موقتة بثلاثة ايام [illegible]
ذلك لقيام الدليل كما يقال حرم المثلث الشافعي واباحه ابو حنيفة ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز
نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة واما بطريق المشاورة وعدم

اتحاد البعض بالرأي فلا، ان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الرأي وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم والاتحاد وزعم الامامية ان غرضه الايهام ببعيض وتعيين غيرهم وهذا من الاشكال ومن نظر بعين الانصاف في سيرة ما اشتهر من عمر رض الاطلاع على جلالته ونهاية شفقته على الاعداء وبرائته ساحته عما يفتريه اهل البدع والاهواء وجزم بانه كان الغاية في العدل والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي نبي لكان عمر ولو لم ابعث فيكم لبعث عمر لكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد **قوله** وولى عثمان من مطاعنهم في عثمان رض انه ولّى امور المسلمين من لا يصلح لذلك من الفسق والفساد كالوليد بن عقبة وعبد الله بن سعد بن ابي سرح ومروان ابن الحكم ومعاوية بن ابي سفيان ومن يجري مجراه وانه صرف مال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبي عم انه لا حمى الا لله ورسوله وعندنا حمى لابل المسلمين العاجزين من نعم الصدقة والجزية والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمار حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة وانه رد الحكم بن العاص وقد سيّره رسول الله عم وانه اسقط القود عن عبيد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وان الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح في امامته كظهور الفسق والفساد من ولاة بعض البلاد لعدم الاطلاع على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر ايضا والمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فانما هو في زمان امامة علي وبعضها افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واحماء الحمى لنفسه وضرب الصحابة بالحد المذكور وبعضها اجتهادات مفوضة الى رأي الامام حسبما يراه من المصالح كالتاديب والتعزير ودرء الحد والقصاص بالشبهة والتأويل وبعضها كان باذن النبي عم كرد الحكم بن العاص على ما روي انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر فقالا انك شاهد واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلي بن ابي طالب خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في داره وترك دفن ميت سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا او صائما تشرف برسول الله بالختنة وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف ظنهم وقد كان من زمرتهم وطول العمر نصرتهم وعلم سابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكن لم يأذن لهم في المحاربة ولم يرض بالقتال من الموافق كافين عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلكم لم يدع الحسن والحسين في الذب عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا **قوله** خاتمة مرض ابو بكر رض مرضه الذي توفي فيه في جمادى الآخرة سنة ثلث عشرة من الهجرة بعدما انقضت من خلافته سنتان واربعة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر رض وقال لعثمان رض اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على اجلة الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلي رض فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا بامر العدل والسياسة وتنظيم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستيصال الاقوياء والاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرائع والاحكام حتى صار كالامثال في الاعصار وطار كالامطار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة لطعنه في سورة الصلوة وحين علم بالموت قال ما اجد احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رض فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف

او سنة اشهر

حين في

الامصار في

ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي وقال تبايعني على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد رأيي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته وقول علي رض واجتهد رأيي ليس خلافا منه في امامة الشيخين بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم خرج على عثمان بعد اثني عشر سنة من خلافته رعاع واوباش من كل اوب وارذال من خزاعة ليس فيها احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي الحجة سنة خمس وثلثين ولم يتهموا بالقتل او الخلع تاركا لاكابر الصحابة اهل العلم ومن بقي من اهل الشورى من المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والارذال ومن لا سابقة له في الاسلام ولا علم بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل بعد خمسة على علي رض والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وافضلهم في ذلك الزمان فقبله بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة منهم خزيمة بن ثابت وابو الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابو موسى الاشعري وعبد الله بن العباس وعمر رض وكذا طلحة والزبير وقد صحت تبرئتهما عن المخالفة وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم على ما صح الا انهم تقاعدوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا في هذا الباب من الاحاديث وبالجملة انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليه احاديث كقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وقوله عم لعلي رض انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله عم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رض ومن المتكلمين من ادعى الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع في زمن الشورى على ان الخلافة لعثمان او علي وهو اجماع على انه لولا عثمان فهي لعلي فحين خرج عثمان من البين بالقتل بقي لعلي بالاجماع قال امام الحرمين ولا اكتراث بقول من يقول لا اجماع على امامة علي رض فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر **قوله** واما الشيعة فيعتقدون لان الامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله عم علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي الجواد ثم ابنه علي النقي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي رضوان الله عليهم ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي عم انه قال للحسين هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون بانه يجب في الامام العصمة والافضلية ولا يوجدان في من سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التي لا اثر لها في القرون السابقة من اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة ومن يوثق به من الرواة والمحدثين وانه كيف خفي على زيد بن علي رض مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف لم تظهر هذه المتواترات بعد مائة وقد بلغت الروافض بحسب اختلافهم لسائر فرق الشيعة في باب الامامة اختلافا لا يخفى ذكر الامام في المحصل نبذا منها **قوله** المبحث السادس ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق الى انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه هرج وهيجان فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رض وقد مال بعض منهم الى تفضيل علي على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين فسئل امتناع امامة المفضول ليست بقطعية ثم لا قاطع من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله عم علي رض لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر رض والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا رض لان للنبي عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عم لابي بكر وعمر رض

منه ره

سابقة في

وابي الهيثم بن التيهان في

لا اكتراث في

قائمهم

مال في

لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات صح

هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين، وقوله عم خير امتي ابو بكر ثم عمر، وقوله عم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه
غيره، وقوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي
في الغار وخليفتي في امتي، وقوله عم واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه
وجاهد معي ساعة الخوف، وقوله عم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر، ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق
لاثبات افضلية المذكور، ولهذا اتى بان ابا بكر افضل من ابي الدرداء، والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل
دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر، ومثل هذا يحل الاشكال الشمولي على قوله عم من قال حين يصبح وحين يمسي
سبحان الله مائة مرة لم يأت احد يوم القيمة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ذلك او زاد عليه، فالمستثنى بظاهره من النفي وبالتحقيق من
الاثبات، وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله عم اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر، وقال
النبي عم لو كان بعدي نبي لكان عمر، وعن عبد الله بن حنطب ان النبي عم رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر، واما الاثر فعن ابن عمر كنا
نقول ورسول الله عم حي افضل امة النبي عم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان، وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي عم قال ابو بكر قلت ثم
من قال عمر، وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين، وعن علي رض خير الناس بعد النبيين
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم الله اعلم، وعنه رض لما قيل له ما توصي قال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على
خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم، واما الامارات فان في ايام ابي بكر رض من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح
وقهر اهل الردة وانكسار العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف
العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم
وتزلزل عرش الروم الى السلم الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن
اعراضه عن متاع الدنيا وطيبات المآكل وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان رض من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف
واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي عم على
ابنتيه والاستحياء من ادنى شيء وتشرفه بقوله عم عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله عم الا استحي ممن يستحي منه ملائكة السماء
وقوله عم انه يدخل الجنة بغير حساب. قوله تمسك الشيعة القائلون بافضلية علي رض بالكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية، عني بانفسنا عليا رض وان كان
صيغة جمع لانه عم حين دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي رض
وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا، ولم يخرج معه من بني عمه غير علي رض، ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي عم كان افضل، وقوله تعالى قل
لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى، قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال علي
وفاطمة وولداهما، ولا خفاء في ان من وجبت محبته بحكم نص الكتاب كان افضل، وكذا من ثبت نصرته للرسول عم بالعطف في كلام الله تعالى
على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين، فعن ابن عباس رض
ان المراد به علي رض، واما السنة فقوله عم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته
فلينظر الى علي بن ابي طالب، ولا خفاء في ان من يساوي هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل، وقوله عم اقضاكم علي، والاقضى اكمل
واعلم، وقوله عم اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطير فجاء علي فاكل معه، والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضلية، وقوله عم
انت مني بمنزلة هرون من موسى، ولم يكن عند موسى افضل من هرون، وقوله من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث، وقوله عم يوم خيبر

لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم
يرجون ان يعطاها، فقال اين علي بن ابي طالب، فقالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه، قال فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله عم
فبرئ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية، وقوله عم انا دار الحكمة وعلي بابها، وقوله عم لعلي رض انت اخي في الدنيا والآخرة، وذلك حين آخى رسول الله عم
بين الصحابة فجاء علي تدمع عيناه فقال آخيت بين اصحابك ولم تؤاخ بيني وبين احد، وقوله عم لمبارزة علي عمرو بن عبد ود افضل
من عمل امتي الى يوم القيمة، وقوله عم لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة من احبك فقد احبني وحبيبي حبيب الله ومن ابغضك
فقد ابغضني وبغيضي بغيض الله فالويل لمن ابغضك بعدي، واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته
للنبي عم واستفادته منه، وقد قال النبي عم حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي، قال علي ما نسيت بعد ذلك
شيئا، وقال علمني رسول الله عم الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب، ولهذا رجع الصحابة اليه في كثير من الوقائع واستند
العلماء في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس تلميذه، والمشايخ في علم
السلوك وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة، وعلم النحو انما ظهر منه، ولهذا قال لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل
التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم، والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت، وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله
وحسن بلائه في الغزوات وهي مشهورة تغنيه عن البيان، ولهذا قال النبي عم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار، وقال عم يوم
الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين، وايضا هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع
ابواب الدنيا عليه، ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة
لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير، وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق
خنزير في يد مجذوم، وقال ولا نعيم دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة عنز، وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت
كركبة البعير لطول سجوده، واكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا
واشرفهم خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة، واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في داره وجواره يعطيه العطاء مع علمه بحاله، وعفى عن
مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر، وايضا هو افصحهم لسانا على ما
يشهد به كتاب نهج البلاغة، واسبقهم اسلاما على ما روي انه بعث النبي عم يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء، وبالجملة فمناقبه
اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى، والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية
ابي بكر ثم عمر والاعتراف من علي بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لا تخفى على المحصل مثل ان المراد بانفسنا نفس النبي عم كما يقال
دعوت نفسي الى كذا، وان وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي رض فلا اختصاص به، وكذا الكمالات الثابتة للاولياء
من الانبياء، وان احب خلقك يحتمل تخصيص ابي بكر وعمر منه عملا بادلة افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان ياكل منه
حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان رض ايضا حيث قال في حق ابي بكر لكنه اخي وصاحبي ووزيري، وقال عثمان اخي
ورفيقي في الجنة، واما حديث العلم والشجاعة فلم يقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيها رأي، وعند الاختلاف لم يرجع الى قول علي رض البتة
بل فدعو ولم يكن رباطة الجأش وثبات الجنان عند الغلبة وترك الاكتراث بالمهالك في ابي بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد النبي عم من
حوادث تكاد تهيئ بنيان الاسلام وتمس الخيرة، هداه من اهتدى ببركة ابي بكر وليس دعوته وحسن تدبيره اقل من الخيرة في قتل من
قتله علي رض من الكفار بل العل ادخل في الاسلام وتكثير امة النبي عم، واما حديث زهدهما في الدنيا فغني عن البيان، واما السابق

اسلاما فقيل علي وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون على ما صرح به حسان بن ثابت في اشعاره الى انه
ولم ينكر عليه احد وقيل اول من امن به من النساء خديجة ومن الصبيان علي رض ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار
ابو بكر رض وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة بن
الجراح وغيرهم والانصاف ان مساعي ابي بكر وعمر في الاسلام امر جلي الشان جلي البرهان غني عن البيان قوله واما بعدهم
ما ذكره من افضلية بعض الافراد بحسب التعيين امر ذهب اليه الائمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالي حقيقة الفضل ما هو عند الله
وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد في الثناء عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون
للوحي والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة
الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة مشهور يكاد
يلحق بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد
وابو عبيدة بن الجراح واما اجلالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى والذين اوتوا
العلم درجات وقال النبي ع م الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي وانما الفضل بالتقوى وقال النبي ع م
ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال ع م فضل العالم على
العابد كفضلي على ادناكم وقال ع م من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله به طريقا الى الجنة فان قيل لكان دعوى الاجماع على
ان غير القرشي ليس بكفو للقرشي وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي سيما العلوي سيما الفاطمي افضل من غيره ولو افتقر
بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضى الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام
في الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وهل يتصور احد ان القرشي بل العلوي يفضل على علماء الدين
والمجتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي ع م اني تارك فيكم
ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال انا تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور
فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشعر بتفضيلهم على العالم
وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا يرى انه ع م قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهما منقذا عن
الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية وكذا في العترة ولهذا قال النبي ع م من ابطا به عمله
لم يسرع به نسبه قوله البحث السابع يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على
محامل وتاويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على
علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الايات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب ولقد امر النبي ع م
بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل
احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال ع م الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم
فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة والطعن فيهم
بناء على حكايات وافتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث فاياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط
وان كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة
الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهتدين من خلفاء الدين مشهور في خطبهم ورسائلهم واشعارهم
ومدائحهم مذكور والله الهادي قوله وتوقف علي رض قد استقرت اراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة
وما جرى بينهم من المواقعة والحروب ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية وليس بنفع في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروها
نبذا من ذلك لامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التي توقعها الحكايات بعض الروافض ومن وافقهم والثاني
ونانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية في باب البغاة عليها اذ ليس في ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رح لولا علي رض لم نكن
نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي ع م خص علي رض بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضا لكنهم
لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما راوا من معاملته على رض على وفقها من غير تعيين فنقول اما توقف علي رض في بيعة ابي بكر فيحمل على
انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله ع م لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما ظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه
عن نصرة عثمان رض ودفع الغوغاء عنه فلانه لم يأذن في ذلك وكان ينهى عن الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح
من غلماني فهو حر ومع هذا انفذ لدفع الحسنان رض ولم ينفعه وكان ما كان ولم يكن لرضى من علي رض بذلك واعانة عليه ولهذا قال
والله ما قتلت عثمان ولا مالات عليه واما توقف في قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان وانكارا وكذا طلحة والزبير الا ان من حضر من
وجوه المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه في حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على
المدينة والفتك باهلها وكانوا جهلة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول فقبل البيعة وتوقف عن قصاص
قتلة عثمان رض اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وحرصهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب تاخير الامر احترازا عن اثارة
الفتنة واما لانه راى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتاويل الفاسد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور وان الباغي اذا
انقاد لامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ما هو راي بعض المجتهدين قوله واعتزال جمع
يعني ان اعتزال جماعة من الصحابة كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن اعانة علي رض
والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختارهم من غير الزام
على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله ع م عهد الي اذا وقعت الفتنة
ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروي عن سعد بن ابي وقاص انه قال ع م ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم
والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال ع م قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق
ثلثة ايام فلم يانوا الا القعود عن الحرب قوله واما في حرب الجمل قاتل علي ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبي ع م انك تقاتل الناكثين
والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير وقاتلوا عليا رض بعسكر
مقدمهم عائشة رض في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سورة وذلك حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي رض
بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالت محاربة علي رض بصفين واشتدت
اتفق الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضاء بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبد الله
بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي رض بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب
النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رض والدخول تحت
طاعته ذهابا الى انه كان عالما بقتل عثمان رض حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين
وهي قرية خراب من فناء الروم على غلوة من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا ثم مضى ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل
الحق ان المصيب في جميع ذلك علي رض لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية
واحزابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل اهل زمانه وانه لا احق بالامامة
منه والمخالفون بغاة لخروجهم عن الامام الحق بشبهة هي ترك القصاص من قتلة عثمان رض ولقوله ع م لعمار تقتلك الفئة الباغية

فقال لها خراسان يتبعه اقوام كأن وجوههم المجان المطرقة وقال ع يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم التيجان
الطيالسة وقال ع من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانها جواركم من فتنته وقال ع من سمع الدجال
فلينأ عنه فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات قوله وغير ذلك من اشراط
الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون قالوا نذكر الساعة قال انها
لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج
ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس
الى محشرهم وقال ع ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر قال قال
رسول الله ع حين غربت الشمس أتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال ع فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش
فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها يقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع
من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها قال ومستقرها تحت العرش وقال ع ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم
ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد وقال ع اذا ضيعت الامانة
فانتظر الساعة وقال ع اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال ع لا تقوم الساعة حتى تخرج نار
من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وقال ع لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فيكون السنة كالشهر والشهر
كالجمعة ويكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة كالضرمة بالنار وقال ع لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث
آخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر ع مثله في حديث آخر من علامات الساعة ان يعلو الاصوات في المساجد
وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب
كثيرة رواها العدول الثقات كما صححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة
امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب تأويله بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغي واول
بعض العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي ونزول عيسى ع باندفاع ذلك وبدو اكثر الصلاح
وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا ولذاتها او
بحدوث الفتن العظام الشاغلة لقلوب الانام عما يمضي عليهم من الليالي والايام واما يأجوج ومأجوج فقيل من اولاد يافث بن نوح
وقيل جيل كثير من اولاد آدم اضعاف سائر بني آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح
فمنهم من هو في غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مائة وعشرون ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية القصر
كانوا يخرجون الى قوم صالحين يقربهم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فجعل ذو القرنين سدا دونهم فيحفرون كل يوم السد
حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا
حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه
ويخرجون ومقدمتهم بالشام وساقتهم بخراسان فيشربون المياه ويتحصن الناس منهم في حصونهم ولا يقدرون على اتيان
مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا في اقفائهم فيهلكون جميعا فيرسل طيرا كالغيد في البحر فيرسل مطرا
فيغسل الارض وخروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى ع اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعر بان الامة في آخر الزمان
شرار الخلق قليل الخير وقد قال النبي ع مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا الشرارة الظاهرة التي لا شك معها في
خيرية القرون السابقة انما هي على غاية قرب الساعة حتى انقرض زمان التكليف كما دل عليه ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى ع

وحين

وتجوز ان يكون المراد به امة الدعوة لما قال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة

ويكون الساعة

الفتن

ابن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه
الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الا قبضته فيبقى شرار الناس في خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون
معروفا ولا ينكرون منكرا فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما
قال ع لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما في آخر الزمان عند كون الامة في الجملة على الطاعة والايمان فلا يبعد كونهم خيرا
عند الله واكثر ثوابا باعتبار ايمانهم بالغيب من غير مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات
وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعة والعلوم والمعارف وارشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد
الفضايل ورواج الرذايل واستيلاء اهل الجهل والعناد والشر والفساد وهذا لا ينافي خيرية القرن الاول من حيث
كثرة الطاعات والعبادات وصفاء العقايد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي ع واصحابه ونحو ذلك على ما قال ع خير
القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فان قيل في احاديث قرب الساعة ما يشعر
بانها تقوم قريبا كقوله ع انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل مائة سنة كقوله ع تسألوني عن الساعة
وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة وكقوله ع لا يأتي مائة سنة وعلى الارض نفس
منفوسة اليوم وها نحن قد رأينا ثمانمائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب ما بقي بين الساعة من مستقبل
الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل الوسطى على السبابة وحديث مائة السنة انما هو في الموت
المشار اليه بقوله ع من مات فقد قامت قيامته وقوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان
تعش هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم ساعتكم وانما الطامة الكبرى التي هي حشر الكل وسوقهم الى المحشر على ان الحديث ليس كلي
عموم لبقاء الخضر بل الياس ايضا على ما ذهب اليه العظم من العلماء ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر
والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء عليهم السلام

تم بعون الله وحسن توفيقه على يد الفقير احمد بن محمود بن [illegible]
في اواسط شهر شوال في يوم الجمعة سنة ستين وسبعة وثمانمائة

جشه

عليكم

